MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

O HOMEM PERANTE O INFINITO

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
Rua 15 de Novembro, 137 — 8.º andar — Tel.: 35-6080
SÃO PAULO

1.ª edição, julho de 1956
2.ª edição, janeiro de 1958
3.ª edição, janeiro de 1960

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia atual, são dispensadas certas consoantes, mudas, entretanto, na linguagem de hoje, nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

OBRAS DO AUTOR

— "Filosofia e Cosmovisão" — 4.ª ed.
— "Lógica e Dialéctica" — 4.ª ed.
— "Psicologia" — 4.ª ed.
— "Teoria do Conhecimento" — (Gnosiologia e Critèriologia) — 3.ª ed.
— "Ontologia e Cosmologia" — (As Ciências do Ser e do Cosmos) — 3.ª ed.
— "O Homem que foi um Campo de Batalha" — (Prólogo de "Vontade de Potência", de Nietzsche") — Esgotada.
— "Curso de Oratória e Retórica" — 7.ª ed.
— "O Homem que Nasceu Póstumo" — 2 vols. — 2.ª ed.
— "Assim Falava Zaratustra" — (Texto de Nietzsche, com análise simbólica) — 3.ª ed.
— "Técnica do Discurso Moderno" — 4.ª ed.
— "Se a Esfinge Falasse..." — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Realidade do Homem" — (Com o pseudônimo de Dan Andersen) — Esgotada.
— "Análise Dialéctica do Marxismo" — Esgotada.
— "Curso de Integração Pessoal" — 3.ª ed.
— "Tratado de Economia" — (ed. mimeografada) — Esgotada.
— "Aristóteles e as Mutações" — (Reexposição analítico-didática do texto aristotélico, acompanhada da crítica dos mais famosos comentaristas) — 2.ª ed.
— "Filosofia da Crise" — 3.ª ed.
— "Tratado de Simbólica" — 2.ª ed.
— "O Homem perante o Infinito" — (Teologia) — 3.ª ed.
— "Noologia Geral" — 2.ª ed.
— "Filosofia Concreta" — 2 vols. — 2.ª ed.
— "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental" — 2.ª ed.
— "Práticas de Oratória" — 2.ª ed.
— "Assim Deus Falou aos Homens" — 2.ª ed.
— "A Casa das Paredes Geladas" — 2.ª ed.
— "O Um e o Múltiplo em Platão"
— "Pitágoras e o Tema do Número".
— "Filosofia Concreta dos Valôres".
— "Escutai em Silêncio".
— "A Verdade e o Símbolo".
— "A Arte e a Vida".
— "Vida não é Argumento" — 2.ª ed.
— "Certas Subtilezas Humanas" — 2.ª ed.
— "A Luta dos Contrários" — 2.ª ed.
— "Filosofias da Afirmação e da Negação".
— "Métodos Lógicos e Dialécticos" — 2 vols.

A SAIR:

x "Enciclopédia do Saber" — 8 vols.
x "Dicionário de Filosofia e Ciências Afins" — 5 vols.
x "Os Versos Áureos de Pitágoras".
x "Tratado de Estética".
x "Tratado de Esquematologia".
x "Teoria Geral das Tensões".
x "Filosofia e História da Cultura".
x "Tratado Decadialéctico de Economia".
x "Temática e Problemática das Ciências Sociais".
x "As Três Críticas de Kant".
x "Hegel e a Dialéctica".
x "Dicionário de Símbolos e Sinais".
x "Obras Completas de Platão" — comentadas — 12 vols.
x "Obras Completas de Aristóteles" — comentadas — 10 vols.

TRADUÇÕES:

"Vontade de Potência" — de Nietzsche.
"Além do Bem e do Mal" — de Nietzsche.
"Aurora" — de Nietzsche.
"Diário Íntimo" — de Amiel.
"Saudação ao Mundo" — de Walt Whitman.

ÍNDICE

TEMA I

Art. 1 — Objecto da Teologia 11
Art. 2 — Justificação da Teologia 14
Art. 3 — Novos argumentos em favor da justificação da Teologia 21
Art. 4 — Teísmo e Deísmo 31

TEMA II

Art. 1 — A origem da Religião 34
Art. 2 — As teorias evolucionistas sôbre a origem da Religião 37
Art. 3 — Fundo Cósmico da Religião 42

TEMA III

Art. 1 — Do nosso conhecimento de Deus 51
Art. 2 — A experiência natural de Deus 58

TEMA IV

Art. 1 — Da existência de Deus 63
Art. 2 — Argumento ontológico da existência de Deus 69
Art. 3 — Objecções ao argumento de Santo Anselmo 82
Art. 4 — Análise da crítica ao argumento anselmiano 87
Art. 5 — As provas ideológicas 92
Art. 6 — As provas *a posteriori*. As cinco vias de Tomás de Aquino 96
Art. 7 — A primeira via: a via do movimento e suas objecções 101
Art. 8 — A segunda via: a subordinação das causas eficientes — Objecções 111
Art. 9 — A terceira via: da contingência dos sêres 115
Art. 10 — A quarta via: os graus da Perfeição 121
Art. 11 — A quinta via: a finalidade 130
Art. 12 — As provas psicológicas 135
Art. 13 — Das provas psicológicas — A prova eudemonológica 142
Art. 14 — Das provas morais da existência de Deus 145
Art. 15 — As provas de Duns Scot 152

TEMA V

Art. 1 — Deus e o mundo — O panteísmo 169
Art. 2 — O dualismo — O criacionismo 179

TEMA VI

Art. 1 — Da natureza de Deus 185
Art. 2 — Os atributos metafísicos de Deus 191
Art. 3 — Do atributo metafísico da perfeição e da bondade .. 197
Art. 4 — Do atributo metafísico da infinidade 203
Art. 5 — Do atributo metafísico da imensidade e da ubiqüidade 207
Art. 6 — Dos atributos morais de Deus 213
Art. 7 — Da vida e da vontade de Deus 229
Art. 8 — Da predestinação e da reprobação 231

TEMA VII

Art. 1 — Da criação em geral 233
Art. 2 — O problema do mal 234
Bibliografia citada 253

TEMA I

ARTIGO 1

OBJECTO DA TEOLOGIA

Em face dos grandes enigmas do universo, há uma série de perguntas, cujas respostas referentes apenas ao imanente não satisfazem ao homem.

Na "Noologia", temos oportunidade de analisar as valorações humanas em suas fases mais primárias. Os valôres demoníacos, os que são pròpriamente adversos ao homem, excitam-no a realizar práticas religiosas, rituais, etc., no intuito de aplacá-los, diminuí-los ou desviá-los. Quer vencer ou aplacar o que lhe é prejudicial, contrário, antagônico. E se o homem, mal amparado em sua fraqueza, reverenciou as fôrças do Mal, fazia-o na convicção de poder detê-las ao desviá-las. Mas o espetáculo do mundo, por mais pessimista que surja à nossa visão, não é apenas um apontar para valôres opositivos.

Há no existir, no contôrno que cerca a vida humana, uma beleza que esplende na natureza, uma alegria que anima os peitos humanos, o advento de factos que oferecem satisfações, e deixam a memória de uma agradabilidade que nos leva a desejar aumentar o bem do mundo, para o próprio bem humano.

No mundo, há mal e bem. O bem é positivo e o mal também o é; êste é um pensamento primário da humanidade. Reconhece-se a existência do mal ao qual o bem se opõe; o dualismo do bem e do mal proclama a positividade de ambos embora oposta, de vectores diferentes. A esta fase, sobrevém à da valorização do bem, em que, a pouco e pouco, é negada a positividade do mal, que passa a ser apenas privação do bem, para finalmente desembocar na aceitação de que bem e mal são positividades valorativas, valôres do existir, afirmando a positividade do Bem, que se converte no Ser.

Neste caso, estamos em face do bem como uma afirmação de si mesmo, sem necessidade de seu oposto para afirmar-se; o Bem como perfeição, que, como o Ser, enquanto ser, é acto puro, dispensa os opostos para a sua afirmação.

Estamos aqui em face da idéia do infinito, que oportunamente examinaremos.

O estudo dessas fases, sobretudo da última, cabe, em parte, à Teologia fazer.

Mas estaríamos delimitando o objecto da Teologia a um sentido muito restrito, e sobretudo incompleto, se disséssemos que apenas é êste o seu objecto.

Antes de esclarecermos devidamente como iremos estudar a Teologia nesta Enciclopédia, impõe-se que estructuremos prèviamente o esquema desta disciplina, para que nossa posição fique desde logo claramente delineada.

Na "Cosmologia", vimos como a explicação da matéria da vida e do nosso espírito torna-se incompreensível se procuramos reduzir o superior ao inferior, como tantas vêzes foi tentado.

Sabemos, através do estudo da história do pensamento humano, que, desde as mais primitivas sociedades, tem o homem procurado responder as interrogações que naturalmente surgem, sobretudo aquelas que exigem respostas sôbre a ordem cósmica, sôbre o porquê da existência, sôbre a origem de tôdas as coisas. E desde as mais primitivas sociedades humanas, as respostas endereçaram-se sempre à afirmação de um ser superior, organizador dêste cosmos. E julgam ainda tôdas as religiões que o saber dessa entidade ou entidades não é um saber inventado pelo homem, mas que lhe foi dado, que lhe foi revelado. Portanto, o conjunto das respostas não traz a marca humana da falibilidade, mas, sim, a marca da infalibilidade que lhe dá o Ser Superior. Fundam-se, assim, tôdas as religiões em revelações, e aceitam a sua veracidade.

A palavra Teologia tem sua origem no têrmo grego *Theos, Deus,* e, *Logos,* discurso, tratado. Etimològicamente, Teologia é o Tratado de Deus, ou a disciplina que trata da divindade. O têrmo *Teodicéia* vem do mesmo étimo e de *dikê* ou *dikaia* (justiça ou justificação, ou defesa). Neste caso, é a Teodicéia a doutrina da justificação de Deus.

Êste último nome se deve a Leibnitz, que o cunhou em sua obra *"Essais de la Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal"*, editada em 1710, no intuito de, respondendo a Pedro Bayle, justificar o mal, que é sempre o argumento preferido e realmente poderoso de todos os adversários da existência de Deus.

Neste caso, a Teologia seria a ciência de Deus, enquanto Deus; a Teodicéia seria a de Deus, enquanto causa primeira de todos os seres e autor da nossa natureza. Mas tais enunciados são ainda parcos se quisermos oferecê-los como os que esquemàticamente melhor se referem à disciplina de tal importância.

A Teologia, tomada em seu sentido geral, interessar-se-ia, não só pelo estudo da divindade enquanto tal, mas também, pelos seus mistérios, os mistérios de sua vida íntima, de suas relações com o Cosmos, e, finalmente, a prova da sua existência.

À Teologia cabe ainda justificar se, como disciplina filosófica, tem ela ou não procedência, e se a existência de Deus é algo que se pode afirmar ou negar, e por quais meios. Cabe assim à Teologia estudar não só a posição teísta como a ateísta. Cabe-lhe reunir as provas da existência de Deus, como os argumentos que lhe são contrários. Mas todo êsse trabalho imenso não pode deixar de fundar-se num método, o qual deve, por sua vez, ser justificado.

Como a Teologia se apresenta com vários nomes que a especificam, não poderíamos prosseguir em nosso estudo sôbre tal disciplina, sem que prèviamente a justificássemos. E com êsse intuito, alinharemos as razões pró e contra a sua justificação. É o que faremos no artigo seguinte.

TEMA I

ARTIGO 2

JUSTIFICAÇÃO DA TEOLOGIA

Partamos de um ponto de vista antiteológico, como é o *ateísta*, para após reunir as justificações apresentadas pelos que se colocam do ponto de vista *teísta*.

Os nomes *ateu* e *ateísta* têm sido usados na filosofia para classificar os que não admitem a existência de uma divindade. Não há dúvida que tais palavras têm sido usadas em sentido muito particular e até pejorativo, sobretudo nos períodos em que a fé é predominante. O têrmo ateu pronunciado por um crente, tem sempre um sentido ofensivo. Há, porém, alguns que a usam como um título de glória. Noutras ocasiões, tem êste têrmo servido para infamar todos quantos não aceitam uma determinada posição religiosa, ou se abstêm de tomar parte em certas práticas, sem serem, na verdade, ateus.

Dever-se-ia empregar tal têrmo apenas aos ateus militantes, isto é, àqueles que empreendem uma luta contra tôda idéia teísta.

Costuma-se dizer que ateísta é aquêle que não admite a existência de Deus. Mas, convém distinguir as diversas modalidades que apresenta o ateísmo.

a) Há aquêles que consideram impossível qualquer especulação em tôrno da existência ou não de Deus (os agnósticos, por exemplo). Para êles, a existência ou não de Deus é algo que não se pode postular, porque nos faltam os meios suficientes para um conhecimento seguro.

b) Outros, porém, postulam a não existência de Deus, e são êstes considerados verdadeiros ateístas, como o foi, por exemplo, Cabanis, em certa fase de sua vida, quando exclamou, no Instituto de França, estas palavras: "Juro que não há Deus! E peço que seu nome não seja mais pronunciado neste recinto".

Diderot propunha uma distinção entre os ateus, e dividia-os em três classes:

1.ª — Os que negam terminantemente a existência de Deus (verdadeiros ateus).

2.ª — Os que nada sabem ou podem afirmar sôbre Deus (os cépticos).

3.ª — Os que procedem como se não admitissem a sua existência. São os "fanfarrões de partido", como os chamava Diderot, o qual os desprezava. "Detesto os fanfarrões: êles são falsos; deploro os verdadeiros ateus: tôda consolação me parece morta para êles; e peço luz para os céticos: falta-lhes a luz".

Verdadeiros ateus não são nem os ateístas práticos (os que vivem como se Deus não existisse), nem os céticos, mas apenas os que afirmam a inexistência de Deus, isto é, que consideram *que sabem que Deus não existe*.

São êstes últimos em número menor. No século passado, e neste, muitos cientistas se proclamaram decididamente ateus, como Le Dantec. Outros, porém, não o faziam tão claramente, como Laplace, que dizia, ao perguntar-lhe Napoleão, porque não inscrevera em sua obra o nome de Deus: "Não tive necessidade dessa hipótese".

Afirma o ateísmo não só a desnecessidade da idéia de Deus, como, por tomar uma posição condicionalista, julga que há cabal explicação de todos os factos dentro apenas da condicionalidade dos mesmos.

Na verdade, a actual situação da ciência, muito diferente da que parecia prometer a do século XIX, não oferece a segurança de que os ateístas estavam possuídos. E hoje, outra vez, vemos surgir, na maioria dos cientistas, a crença numa divindade, necessária para a compreensão do cosmos.

As razões que cabem aos ateístas, teremos oportunidade de vê-las quando examinarmos as teses da existência e da inexistência de Deus. Nessa ocasião, não deixaremos de expor as razões de todos com a maior clareza e o maior respeito.

Em face, portanto, da Teologia, os ateístas só podem tomar uma posição: negar a justificação de tal disciplina, pois seu objecto é, para êles, naturalmente fictício.

Conseqüentemente, uma Teologia ateísta é impossível de levar-se avante, porque estabelece, de início, a nadificação do seu objecto. A única posição cabível ante a Teologia, por parte de um ateísta, seria estudá-la apenas como um repositório do pensamento humano sôbre a idéia de Deus, justificando-a apenas neste sentido histórico, mas partindo, *ab initio*, da absoluta falta de base de tal idéia.

Justificação teísta da Teologia

É, no entanto, totalmente diferente a posição do teísta. Êste procura justificar a procedência desta disciplina, e a considera, não apenas uma descrição histórica ou temática dos

estudos teológicos, mas como uma disciplina arquitetônica de todo o saber humano sôbre a Divindade.

Poderíamos simplificar a justificação teológica, com a síntese do que expõe Tomás de Aquino, com tanta clareza e precisão.

Partindo do princípio da imprescindibilidade de um ser necessário, o Ser, ao menos a existência dêste se impõe necessàriamente, pois o que é necessário, existe.

Se o objecto da Teologia é necessário, a Teologia é automàticamente necessária.

Dividem os escolásticos a Teologia em *Teologia natural* ou *Teodicéia*, a qual considera a Deus pelas fôrças da razão humana, cognoscível através das coisas criadas e sensíveis, em suma, o conhecimento da causa pelos efeitos. Deus é assim cognoscível por meio natural, pelas coisas *naturais* (meio objectivo), e pela luz *natural* da razão (meio subjectivo).

E chamam *Teologia sagrada* a que nos oferece um meio sagrado para conhecer a Deus, que é a divina revelação (*divina revelatio*). Não se encontra Deus através das coisas, mas sim, pela sua manifestação aos homens.

Como já vimos, tôdas as grandes religiões afirmam a Teologia sagrada, e colocam-na acima da Teologia natural.

São as verdades divinas transcendentes à capacidade humana de conhecer?

Ultrapassam elas os meios naturais de que dispõe o homem, cabendo-lhe apenas confiar na revelação? Ou dispõe o homem de meios suficientes para alcançar a verdade divina?

A posição escolástica afirma que a verdade divina é alcançável apenas por via de revelação. Não quer com isso excluir as possibilidades que a razão oferece, mas esta, neste sector pelo menos, trabalha mais a posteriori. Ela busca uma justificação racional do que é dado ao homem. Portanto, a verdade religiosa encontra na razão um sustentáculo, mas é suficiente uma fé.

Mas seria um êrro daí concluir-se que a Teologia ficasse subordinada à fé.

A fé, segundo o pensamento escolástico, tem dois elementos: um *objectivo*, o objecto que se crê, as verdades, formal e explìcitamente reveladas, e um *subjectivo*, que decorre do assentimento da mente aos mistérios da fé (Tomás de Aquino).

As verdades reveladas encerram muitas outras que nelas estão reveladas de um modo virtual e implícito. Pode o crente aceitar a fé, pela graça divina, mas a demonstração da credibilidade da fé é algo obtido pelo estudo teológico, porque, pela

Teologia, êle compreende, de alguma maneira, os mistérios propostos, usando os métodos que a ontologia oferece, analisando distinções, comparando analogias com as verdades materiais, relacionando-as aos mistérios, justificando opiniões e crenças, e defendendo, inclusive, as afirmativas que compõem o contexto da sua crença (como se dá com a *Apologética*).

O objecto de tôda ciência é triplo: *material, formal terminativo* e *formal motivo*.

É *material* todo aquêle que cabe à ciência que estuda os objectos materiais. O objecto material da visão é tudo quanto a visão pode ver: coisas, homens, etc.

O *objecto formal terminativo* é a formalidade ou perfeição que é considerada e estudada pela ciência, como a côr, que é o objecto formal da visão.

O *objecto formal motivo* é o instrumento, o meio pelo qual uma ciência considera seu objecto formal terminativo. No caso da visão é a luz.

O objecto material pode pertencer a várias ciências. Também ciências distintas podem ter um mesmo objecto formal terminativo. (Por exemplo, a redondez da Terra pode ser explicada pela Física e pela Astronomia).

Mas o objecto formal motivo é exclusivo da ciência determinada; do contrário, duas ciências, que tivessem o mesmo objecto formal motivo, deixariam de ser duas para fundirem-se numa só.

É êsse objecto que a caracteriza e a especifica. Em suma: é um objecto formal terminativo, afectado ou modificado pelo formal motivo, sendo êste o que dá a última determinação ao objecto, sob a razão formal de objecto, e, conseqüentemente, à ciência (Ramirez).

A Teologia para os escolásticos tem:

— como objecto material: Deus (1);

— como objecto formal terminativo, segundo Tomás de Aquino, é Deus sob a razão própria e íntima da Divindade, Deus enquanto Deus, com os atributos que lhe são próprios e exclusivos, cognoscíveis apenas pela revelação;

— como objecto formal motivo: a divina revelação.

Desta forma, o objecto formal da fé é a revelação formal e explícita, mas o da Teologia é a revelação virtual, vista sob as luzes naturais da razão humana.

(1) Duns Scot diz que a Teologia se distingue de tôdas as outras ciências porque o seu objecto é singular (*subiectum illius est singulare*). É o ser único com os seus atributos o objecto material da Teologia.

Chama-se de revelação virtual, a continência virtual ou implícita de uma verdade em outra, formal e explìcitamente revelada.

Poder-se-ia ainda dizer que se deve distinguir a fé da Teologia. Muitos têm a fé, e não têm aquela. Uma coisa é saber o que se crê e outra por que se crê.

O objecto da fé é o que não vemos. (*Fides est de non visis*). A Teologia estuda, investiga, discute.

Pode dizer-se, como em Tomás de Aquino: *"de Deo scire non possumus quid sit"* (não podemos saber o que Deus é), mas a Teologia investiga. Pode a vida íntima de Deus ser um mistério inalcançável. Mas cabe investigar.

Portanto, a Teologia tem êsse objecto: o de procurar saber o que Deus é, como é. É o seu *hábito*, como se diz na escolástica.

A vida íntima e recôndita de Deus é um objecto, portanto, formal terminativo da Teologia.

"A sagrada Teologia é uma impressão, sigilação ou participação da ciência divina, no homem". Desta forma, a Teologia sagrada e a Teologia natural são ambas especulativas, universalíssimas, e têm o mesmo objecto: Deus em sua vida íntima e secretíssima.

Na Metafísica, a Ontologia estuda o ser enquanto ser.

Na Teologia natural, parte-se das criaturas para alcançar a Deus. Na Teologia sagrada, parte-se de Deus para explicar as criaturas.

A Teologia natural parte de baixo para cima; a sagrada, de cima para baixo. A primeira parte dos efeitos para alcançar as causas; a segunda, das causas para explicar os efeitos.

Por essas razões, concluem os escolásticos que a Teologia natural é inferior à sagrada, e seu conhecimento tem de ser forçosamente limitado, parcial, inadequado e imperfeito.

Portanto, uma verdade deve partir de cima. A Teologia natural, se lhe faltar a fé divina, não dará ao homem senão uma pureza puramente humana e subjectiva, insuficiente.

É a Teologia uma ciência?

Argumentam muitos contra a Teologia que, fundando-se ela em princípios não-evidentes, em mistérios, não é uma ciência, pois lhe falta a evidência, característica que Aristóteles atribuíra a tôda ciência.

Explicam os escolásticos, que é a Teologia uma ciência subalterna; a Teologia só oferece a evidência da conclusão, da

inferência ou ilação, do nexo entre o princípio e a verdade inferida. A evidência só pode ser dada pela ciência divina que nos é revelada. A Teologia Natural dá-nos uma evidência da conclusão, e não do concluído.

Podemos distinguir as ciências em físicas e metafísicas. Nas físicas, estudam-se as propriedades físicas, enquanto, nas metafísicas, as propriedades metafísicas, que se distinguem apenas conceitualmente do sujeito ao qual são atribuídas.

A ciência teológica é física ou metafísica?

Responde Tomás de Aquino que a Teologia é uma ciência metafísica.

Se a posição escolástica mantém para a Teologia a funcção de subordinada à Revelação, pode o teólogo, independentemente da fé, estabelecer uma Teologia fundada na própria análise ontológica. O ser, como acto, como bem e como valor, como subsistente em todos os entes, princípio de todos os entes, pode ser estudado como fonte e origem de tudo, e que em tudo se manifesta ou de tudo se distingue.

A Teologia encontra na metafísica sua base, e sem querer desmerecer a posição que aceita uma Teologia sagrada, fundada na revelação, pode ela procurar uma justificativa dessa mesma revelação.

Se aceitamos o ser, perguntaremos: é Deus o ser por essência? É êle o *ipsum esse subsistens*, o próprio ser subsistente? Tal pergunta oferece um aspecto genuìnamente especulativo. É êle a norma de nossas acções? Tal pergunta dá-lhe um sentido eminentemente prático. Dessa forma, a Teologia é uma ciência filosófica eminentemente especulativa e prática, embora mais especulativa que prática.

Colocada a Teologia neste ponto, é ela a suprema das ciências humanas, pois estuda a sabedoria suprema, a de Deus. Por isso, os escolásticos consideram sempre a filosofia como serva da Teologia (*Ancilla Theologiae*). Mas essa servidão, alegavam, não a rebaixava; ao contrário, exaltava-a, porque "servir a Deus é reinar".

TEMA I

ARTIGO 3

NOVOS ARGUMENTOS EM FAVOR DA JUSTIFICAÇÃO DA TEOLOGIA

No estágio intelectual do homem moderno, se nos colocarmos ante as esperanças do século passado, não é de admirar que se tivesse manifestado entre os intelectuais um grande desinterêsse pelos temas teológicos. O avanço que oferecia a ciência, a promessa, e, para muitos, a certeza, de que nos laboratórios seriam resolvidos os grandes problemas da filosofia, em têrmos inversos aos da filosofia clássica, animava a muitos espíritos rebeldes, como ainda os anima. Mas a ciência, em tôda a sua marcha, que aparentemente parecia estar prestes a derruir as velhas crenças, prepara, a pouco e pouco, uma justificação dessas mesmas crenças, permitindo esperar que a diácrise entre ciência, filosofia e religião diminuirá até surgir uma nova cosmovisão, que as englobará num único e grande saber oculto.

Ao examinar as diversas concepções filosóficas, notamos que tôdas, sem exceção, colocam-nos ante aporias, ante dificuldades teoréticas insolúveis, dentro do esquematismo da mesma concepção. No entanto, outra concepção pode resolver esta ou aquela aporia, que se encontrava na anterior, mas, por sua vez, propõe novas aporias insolúveis, dentro dos quadros da sua concepção.

É possível o exame das diversas concepções do ângulo da aporia. Nesse caso, veremos que as concepções clássicas, que se apoiam, com construções racionais, nas idéias religiosas, são as que apresentam menor número de aporias. E não se argumente, como é comum fazê-lo, que, aceitando as religiões, em geral, um Ser Supremo, todo poderoso, tudo passa a ser fàcilmente explicado, porque a aceitação filosófica de um ser todo poderoso realiza-se através de uma demonstração sòlidamente fundada na filosofia, como se objectivou no pensamento ocidental, através dêsse momento alto do pensamento que foi a escolástica.

Não há aí uma mera postulação sem prova, porque as diversas crenças religiosas justificam exuberantemente seu pon-

to de vista, como ainda teremos oportunidade de verificar no decorrer dêste livro.

As concepções materialistas, pragmatistas, positivistas, relativistas, etc., que não são pròpriamente soluções, colocam o homem em maior número de aporias que as concepções fundadas em crenças religiosas. Aquelas concepções, pràticamente, não resolvem *nenhum* dos grandes problemas filosóficos, nem os que lhe são inerentes. Podemos exemplificar com o materialismo que não consegue sequer explicar a matéria, caindo, como vulgarmente se vê, na concepção ultrametafísica de admitir a matéria bruta, a matéria dos sentidos, como a fonte omnipotente de tudo. Ora, a própria física moderna, apesar de seu alto progresso, não consegue resolver tão magno problema, que encontra soluções muito mais seguras e eficazes em outras concepções não-materialistas (1).

A única solução consiste em atribuir à matéria uma omnipotência, pois seria ela a fonte de tudo, primeiro princípio, o ser. A aceitação de um ser primeiro, omnipotente e princípio de tôdas as coisas, é uma conseqüência inevitável de tôda análise filosófica que empreenda uma busca séria no campo da ontologia.

Mas, aceitar que tal ser primeiro seja a matéria bruta, a matéria apenas passiva, é um contra-senso filosófico de tal monta, que tal concepção se exclui automàticamente do campo da filosofia pelo seu primarismo ultrametafísico, pois se funda numa afirmação que nem é experimental, nem lògicamente se pode comprovar, e é ainda fundamentalmente falsa.

Ora, as armas, que esgrimem a quase totalidade dos adversários da Teologia como disciplina filosófica, são, mais ou menos, as oferecidas pelo materialismo, e outras doutrinas semelhantes, que seguem caminhos semelhantes.

* * *

Para Pitágoras, a ciência suprema é a *Máthesis,* de onde vem o têrmo matemática. A *Máthesis* é a ciência divina de que os homens podem participar. A filosofia é apenas o afa-

(1) Preocupou-nos sempre a construção dessa disciplina, que é a aporética, cujo objecto é o estudo da problemática filosófica e das dificuldades teoréticas. Colocando-a entre as disciplinas filosóficas, estamos realizando algo que dará ainda seus frutos, como estamos certos que os dará a Simbólica, a Noologia, a Esquematologia, a Teoria Geral das Tensões e a Decadialéctica, que propusemos, com seus objectos formais determinados, como novas disciplinas que muito virão contribuir para o estudo da filosofia, e para a solução de muitos de seus magnos problemas.

nar-se por "amor ao saber", a busca da *Máthesis,* a suprema instrucção, o conhecimento supremo. Tal conhecimento é alcançado pelo homem proporcionalmente à sua capacidade; portanto, à proporção que aumentam seus esquemas de conhecimento, pode aumentar a assimilação correspondente. A suprema instrucção está oculta ao homem comum que dela só participa através dos símbolos religiosos, cujo nexo revela, nas crenças populares, e nas religiões em geral, uma visão de estágio primário da causalidade e do nexo do universal acontecer.

É isto fàcilmente verificável na mentalidade infantil que repete essas fases do conhecimento (1).

Tôdas as coisas *nos* revelam uma verdade, revelam *a* verdade, porque esta é o ser em si mesmo, e todo ser, enquanto tal, é verdadeiro, como o Ser Um, fonte e princípio de tôdas as coisas, é a suprema verdade. Mas captamos a verdade das coisas segundo o grau que dela participamos. E dela participamos na proporção que podemos desvelar os véus. O conhecimento é a marcha através do que se oculta a nós, como o sol brilhante de luz ofusca os nossos olhos, *oculta* a sua luminosidade aos olhos do cego. O cego pode negar a luz porque não a vê. Tôda a sua razão estará aí. O homem profano pode negar os sagrados mistérios que se ocultam aos seus olhos, os mistérios da *máthesis,* que é preciso desvendar. Não se revelam aos olhos comuns. Êstes estão cegos à sua luz. Mas, a pouco e pouco (e através dos graus da iniciação), pelo conhecimento e pela meditação, o homem alcança um saber cada vez mais profundo, penetra na suprema instrucção, e conhece assim, segundo os graus adquiridos, as leis do Cosmos, os *arithmoi archai,* os números supremos, a ciência do Ser Um, que é, em suma, a Teologia.

Um exemplo clarifica o sentido pitagórico da *máthesis.* No campo da causalidade, se estudarmos a sua gênese, não só como se manifesta no pensamento infantil, mas também, através das diversas crenças populares, e até nas obras dos filósofos de todos os tempos, verificamos que a compreensão da causalidade apresenta fases místicas, mecânicas, de explicação meramente formal, de explicação meramente psicológica, de explicação dinâmica, de finalidade pura, de explicação fenomênica, de explicação artificialista, e muitas outras. Tôdas elas revelam certos graus do conhecimento, e não são *absolu-*

(1) Em nossas obras de Noologia, teremos oportunidade de estudar a presença dos esquemas infantis aderidos ao homem moderno, e num grau que ultrapassa a expectativa comum, bem como a presença de tais esquemas nas diversas concepções do mundo e nas religiões.

tamente falsas. Apanham algo da verdade das coisas, mas proporcionado ao grau da esquemática do ser que medita sôbre a causa e o efeito. E na análise dos filósofos, e até consagrados, da modernidade, encontramos essas aderências subjectivas da esquemática infantil nas suas idéias, justificadas com um ardor extraordinário, que não ocultam uma ingenuidade infantil.

A *Máthesis,* como suprema instrução, não é ainda o saber final, supremo e absoluto, não é o saber da Teologia Divina, que exigiria uma mente infinita, como seria, neste caso, a mente de Deus.

A mente humana, por ser finita, e a mente de outros sêres superiores ao homem, que possam existir, podem aprofundar-se nesse afanar ao saber, na filosofia, em direcção à *máthesis* suprema, sem jamais alcançá-la em tôda a sua plenitude.

É verdade que a obra de alguns pitagóricos favorece a admissão de que ao homem seja possível alcançar o estado de plenitude beatífica, que o tornaria apto a contemplar a verdade em tôda a sua suprema e infinita beleza, como seria o estado de *epiphania,* que alcançaria o *epopter,* iniciado em grau superior. Mas, fundados ainda nos estudos que temos feito do pitagorismo, e que oportunamente publicaremos, o estado de epifania, que é o de iluminação "por todos os lados", assemelha-se ao estado beatífico dos místicos, que está ainda longe da beatitude, que cabe aos santos nas religiões, e da suprema beatitude de Deus (1).

De qualquer forma conhecer é sempre afirmar um limite, porque o conhecimento jamais se afasta dêsse *cum,* que ainda encontramos no *gnoscere,* no *g,* pois conhecer é assimilar o semelhante ao semelhante, portanto, todo conhecimento é sempre dual. O conhecimento é da criatura e é, portanto, em sua última análise, dual para o pitagórico de grau superior. Só o Ser Supremo, o Supremo Um, tem o conhecimento do Um, que é a fusão do Ser e do Saber, porque nêle todos os opostos se identificam. A *Máthesis* Divina é o próprio Ser do Ser Um, e o saber não é ali discursivo, operacional, porque não necessita da assimilação, da comparação do semelhante ao semelhante, para conhecer.

Na verdade, não é outro o pensamento dos teólogos escolásticos, quanto às possibilidades do conhecimento supremo por parte do homem. Mas, convém ressaltar algumas diferenças

(1) A primeira é a beatitude imperfeita, *alcançável* pelo homem; a segunda, a perfeita, *alcançada* pelos bem-aventurados.

importantes, que faremos prèviamente, para depois examinar o pensamento tomista e escotista, no referente à teologia e às verdades teológicas .

Para o pitagórico de grau superior, cujo saber e doutrina não pode ser confundida, nem deve, com o pitagorismo de grau de *paraskeiê,* de grau de aprendiz, que é o freqüentemente exposto como sendo o pitagorismo mais elevado — para aquêle, há na epifania um conhecimento que é intransmissível ao homem comum, pois há aí um tanger espiritual do Ser Supremo, que é verdadeiro na relação entre o homem e Deus, pois tôdas as nossas verdades, por estarem nessa relação, não significam que sejam apenas *relativas.*

Na Criteriologia, ao estudarmos a verdade, e ao examinar o pensamento escolástico sôbre o saber do todo, e não exaustivo da coisa (*totum et non totaliter*), verificamos que ao conhecer algo na sua unidade, alcançamos a verdade sem alcançá-la totalmente. Ao dizermos que o Ser é, dizemos uma verdade, porque o nada não é, mas não esgotamos tôda a verdade do ser.

A Teologia fundamenta-se, assim, numa longa experiência da simbólica humana, porque todo nosso conhecimento, por participar de uma verdade, por nos dar um símbolo de um simbolizado hieràrquicamente mais elevado, que, por sua vez, é símbolo de um simbolizado superior, aponta, afinal, ao Grande Simbolizado, que é o Ser, o Um.

Certos filósofos, como os agnósticos, pragmatistas, materialistas, etc., por deficiência de doutrina, e por não poderem ir além dos símbolos, que são despojados de sua significação, negam valor à teologia. Por não serem capazes de bem compreender o simbolismo das religiões, acabam por fusionar o simbolizado com o símbolo, como procede o fetichista.

Em suma, tais doutrinas não deixam de ser fetichismo filosófico, pois consideram o símbolo como sendo o simbolizado, efectuando, dêste modo, a fusão mais primária que realiza a inteligência humana. Estamos, aí, em face de uma verdadeira aderência subjectivo-infantil, presente ainda em adultos, como teremos oportunidade de demonstrar em nossas obras de Noologia.

Podemos exemplificar com a crítica de Hume à causalidade, que não passa de uma explicação fenomenista, semelhante à que encontramos na criança de seis a sete anos, e que representa uma das fases primárias do desenvolvimento da esquemática humana.

O homem moderno, metropolitano, já o salientamos, caracteriza-se muito bem por sua inaptidão à *via symbolica*, que lhe permanece oculta. Assim, no noivado, usa a aliança sem saber claramente o seu significado. Quando deseja alguma coisa, toca na madeira sem saber a simbólica dêsse gesto. No homem moderno tais gestos são supersticiosos, pois não alcançam ao significado do madeiro, como símbolo do sagrado madeiro da Cruz de Cristo, para exemplificar. As superstições homem moderno, tais gestos são supersticiosos, pois não alcanrituais de antigas crenças das quais perdeu o significado simbólico, imergindo, dêste modo, no mais infantil fetichismo.

Em "Filosofia Concreta", seguindo a linha ontológica, verificamos, depois de longas demonstrações, que há um ser supremo, fonte e origem de tôdas as coisas, pois, do contrário, elas viriam do nada. Daquele ser tôdas as coisas participam, segundo várias maneiras de participar. Dessa forma, tôdas as coisas apontam um caminho de conhecimento e uma via para o Ser Supremo. E é o método simbólico, por nós exposto em "Tratado de Simbólica", um dos melhores veículos para percorrer essa *via mystica*, que é a penetração no simbolizado, partindo dos símbolos.

A Teologia é, assim, uma ciência que encontra sua plena justificação. Só por primarismo filosófico, se poderia considerá-la dispensável, como procedem alguns pensadores que não conseguiram vencer a esquemática infantil, aderida ainda ao seu pensamento. E o mais notável de tudo isso é que tais espíritos julgam que os estudos teológicos são revelações de infantilidade, quando, na verdade, exigem uma verdadeira vitória sôbre as nossas deficiências.

* * *

Ante a Metafísica, a Teologia é um tema de estudo e de discussão, em vista da problemática que oferece.

Reconheciam Tomás de Aquino e Duns Scot, seguindo aqui o caminho traçado por Avicena, que é o ser o objecto primeiro do nosso intelecto. Todo conhecimento implica o ser, porque tudo quanto conhecemos *é* de certo modo, e o próprio cognoscente afirma o ser. Mas, se o ser é o objecto primeiro de nosso intelecto, é êle captável por nós através da sua heterogeneidade.

O objecto primeiro da visão é a côr, e alcança assim a tudo quanto é colorido. E assim como tudo quanto é colorido pode ser conhecido pela visão, e como o intelecto humano é adequado ao conhecimento do ser, tudo quanto *é*, é cognoscível. Mas, como há uma proporção entre o cognoscente e conhecido, o ser, embora cognoscível, não o é em tôda a sua plenitude, porque o cognoscente não poderia conhecer mais do que lhe é

proporcionado à sua natureza, pois, do contrário, tal conhecimento viria do nada. E se o homem conhece além dos seus limites, tal conhecimento lhe é revelado, não por êle mesmo, mas por outrem. O que ultrapassa ao natural não pode ser conhecido por meios naturais. Impõe-se que haja um suprimento de saber para saber, um suprimento dado por outrem. Ora, o intelecto humano conhece apenas o que lhe é proporcionado.

Estão concordes os escolásticos que o homem não pode conhecer o sobrenatural (como, por exemplo, seu destino, seu fim último; em suma, tudo quanto pertence à escatologia, à criação, à *incarnatio*, aos mistérios, etc.), sem a revelação divina.

Duns Scot não exclui, no entanto, do filósofo a capacidade de conhecer, filosòficamente, o Ser Supremo. É o que mostramos em "Filosofia Concreta". O que êle nega ao homem não é um conhecimento especulativo-abstracto da natureza divina, mas sim, a visão beatífica de Deus, a visão directa da Divindade.

Estabelece, assim, a deficiência do conhecimento natural que dê ao homem a sua salvação. Nos próximos artigos, mostraremos que todos os sêres actuam, dirigindo-se para o seu bem. O homem tem um conhecimento profundo do seu bem, e só poderia desejar aquilo que êle conhece. Os escolásticos estabelecem, no entanto, que o homem não é capaz de conhecer o seu fim último sem o apoio da revelação. Nega Duns Scot à filosofia a capacidade de alcançar êste fim último, fundamentando-se na obra de Aristóteles.

Poderíamos, no entanto, contrapor argumentos fundados na própria obra de Estagirita, mas poderemos ir mais distante, na filosofia pitagórica, onde o fim último está plenamente esboçado e é alcançado através de uma especulação.

É verdade que Pitágoras não desconhecia o que postulavam as religiões do Egito e dos povos asiáticos, e sabia que elas estabeleciam êste fim último. Mas a especulação filosófica, atendo-se apenas ao campo da própria filosofia, permitia alcançá-lo de certo modo. Êste ponto de vista é, no entanto, rejeitado pelos escolásticos.

A tese filosófica é decomposta em três momentos expostos por Gilson, fundado em Duns Scot.

Em primeiro lugar, a natureza do homem é naturalmente cognoscível ao homem por não ser ela desproporcionada à sua faculdade de conhecer, decorrendo, daí, que, uma vez conhecida esta natureza, o seu fim pode ser também conhecido de maneira natural.

Em segundo lugar, se a natureza do homem é cognoscível ao homem, deve êste conhecer o fim que naturalmente deseja; deve, portanto, ter êle um conhecimento natural.

Em terceiro lugar, como nos mostra Avicena, é naturalmente cognoscível que Deus possui perfeitamente o ser: ora, o fim de uma faculdade qualquer é o melhor do que se inclui no seu objecto primeiro, pois é apenas nêle que pode encontrar perfeitamente alegria e repouso.

Pode-se, portanto, conhecer naturalmente que, quanto ao seu intelecto, o homem está ordenado a Deus como a seu fim.

Esta síntese do pensamento de Duns Scot e Avicena apresenta os argumentos fundamentais do filósofo, embora não todos. E são tais argumentos combatidos pelos teólogos escolásticos. Argumenta Duns Scot: "nossa alma não nos é conhecida, assim como a nossa natureza, *pro statu isto*, que sob uma noção geral tal que se pode abstraí-la das coisas sensíveis", o que não é suficiente para nos fazer conhecer que seu objecto mais perfeito seja Deus. Quer dizer: no estado presente do homem, seu intelecto é proporcionado a êle. Noutro estado, poderia conhecer mais a sua natureza. No estado em que estamos, não somos capazes de alcançar êsse conhecimento.

O argumento fundamental de Duns Scot é que todo nosso conhecimento de Deus é proporcionado aos esquemas que possuímos, aos conceitos, os quais são imperfeitos, dando, assim, um imperfeito conhecimento da divindade.

Falam os escolásticos que a teologia dos bem-aventurados é um saber directo da divindade. Mas esta teologia ainda estaria aquém da teologia de Deus, do saber de si mesmo. A nossa teologia (*Theologia nostra*) não é uma visão beatífica. Ela é limitada; é uma terceira teologia proporcionada ao estado em que nos encontramos. Ela nos é revelada. O homem a alcança, através dos arrebatamentos místicos e da revelação.

Nada se poderia objectar aqui, e as longas discussões neste sector não oferecem uma solução ao problema. Há, entretanto, que salientar, como mostramos em "Filosofia Concreta", que o homem pode alcançar o ser infinito, não como um atributo do ser, mas como um modo intrínseco do Ser Supremo. Não é o infinito outro que o ser, mas o próprio ser na sua pureza e simplicidade.

É êsse infinito, adverbialmente considerado como modalidade do Ser Supremo (*sincatecoremàticamente*, como diriam os escolásticos) é o próprio Ser Supremo, *Ipsum Esse*, pois o infinito é nêle subsistente, porque é êle.

Êste ser infinito é pròpriamente o objecto da Teologia e, neste ponto, não haveria discordância com os teólogos escolásticos. A noção de infinitude é acessível à razão humana, e é por ela alcançada, não a sua visão directa, nem a fusão total com ela, que caberia ao estado beatífico, mas proporcionada à nossa mente. O homem pode alcançar sabendo o que é e o que não é êle, sem que o seu conhecimento revele total deficiência, porque é verdadeiro nessa proporção.

Ao conhecer o limite do próprio conhecimento, o homem o supera, e é na Teologia, filosòficamente estudada, que a inteligência humana revela a sua grandeza. O Ser Supremo é alcançado em têrmos de inteligência e a esquemática que podemos concluir é congruente com o objecto infinito, e assim como o objecto da visão é todo o ser colorido, nós sabemos que há o que lhe escapa, sem que o colocado, além da esquemática sensível da visão, seja um nada, mas, sim, um ser cognoscível por outros meios.

Alcançar a cognoscibilidade já é um modo de conhecer, mesmo quando não tenhamos dêle o conhecimento actual, mas apenas por inferências proporcionadas ao nosso espírito. Pode a nossa inteligência ser uma inteligência decaída, mas, nem por isso, ela perde a sua nobreza e perfeição.

Estamos submetidos às limitações da nossa natureza, mas conhecemos que somos um ser em crise, e êste conhecimento já nos liberta, porque sabemos que há algo que está além de nós.

E êste além torna-se objecto do nosso conhecimento, porque a conceituação que dêle formamos não o contradiz, assim como podemos saber tôda a geometria sem saber, na verdade, o que é uma grandeza, bem como saber a física e dominar as coisas sem conhecer a essência da matéria. Transcende, assim, o homem os seus próprios limites, e pode êle, com a filosofia, construir uma visão coerente, sem contradições, do Ser Supremo. E por meio dela conhecemos a Deus como ser, embora não possamos alcançá-lo como Deus, na sua infinitude omnipotente, senão proporcionadamente aos nossos esquemas.

A metafísica pode, assim, alcançar a verdade teológica, seguindo outros caminhos que não os da Teologia Sagrada. Tangemos, aqui, um tema cuja magnitude exige outros estudos que virão a seu tempo. Longa é a polêmica neste sector, e ainda não está encerrada. Os homens esgrimirão ainda outros argumentos, mas, seja como fôr, de algo temos certeza; se não podemos ter a visão directa da divindade, a nossa mente é, entretanto, capaz de conhecê-la. Esta proporcionalidade revela também a nossa grandeza como a nossa pequenez.

A filosofia, ao investigar o ser infinito, alcança o seu mais alto objecto e, nesse afanar pelo saber, que se coloca além dos nossos limites, ela tange as fronteiras do que nos transcende. Não podemos deixar de salientar, antes de encerrar êste artigo, que há, na palavra dos teólogos religiosos, inequívocos resquícios da natural desconfiança que sempre revela o homem religioso sôbre as especulações que realiza o espírito humano, pois sempre descrê de suas verdadeiras possibilidades. São essas possibilidades que o filósofo defende com ardor. A solução final a esta polêmica será dada quando o homem fôr capaz de construir uma visão filosófica que alcance os mais profundos temas teológicos, apenas munido, para iluminá-los, da luz da razão, da inteligência. E se tal se alcançar, não viria em desabono das religiões, porque, se ao homem foi revelada a verdade, é porque o homem podia recebê-la. Resta saber se há apenas um caminho.

TEMA I

ARTIGO 4

TEÍSMO E DEÍSMO

Ante a idéia da divindade, há duas posições: a *teísta*, que aceita a existência de Deus, e a *ateísta*, que nega ou duvida desta existência.

No entanto, convém esclarecer dois têrmos muitas vêzes empregados como sinônimos, mas que oferecem nítidas distinções; são êles: *teísmo* e *deísmo*.

Teísmo opõe-se tanto ao ateísmo como também ao panteísmo. Para o teísmo, Deus é pessoal, e causa do mundo. Para o panteísmo, tudo é Deus.

Para o *deísmo*, a concepção de Deus não é nítida. E os deístas caracterizam-se por sua oposição à revelação, às religiões reveladas. Êste têrmo foi cunhado por Littré. Bossuet classifica o deísmo de um "ateísmo disfarçado".

Há certa semelhança entre o deísmo e a teosofia moderna. A teosofia apresenta-se como um conhecimento de Deus e das coisas divinas, obtido através de um aprofundamento da vida interior. O teósofo não é um metafísico, mas um vidente religioso, iluminado. Tende naturalmente a interpretar tudo pelos esquemas religiosos que constrói, e a dominar as fôrças da natureza pela prática de certos meios.

Costuma-se incluir entre os teósofos a Jacob Boehme, Swedenborg e Steiner.

A teosofia é também considerada um panteísmo emanatista, como se vê por estas palavras de Annie Besant, um dos seus apóstolos: "Cremos num Princípio Divino universal, do qual tudo procede e no qual tudo será reabsorvido no fim do grande ciclo do Ser. Nossa Deidade é (*it is*, em neutro) o misterioso poder de evolução e de involução, a omnipresente, a omnipotente e até omnisciente Potencialidade criadora".

História da Teologia

Em todos os ciclos culturais, vemos os temas teológicos surgirem, como matéria filosófica, no período intermédio entre a fase de formação de uma cultura e o período de maturi-

dade, o período clássico. Assim, por exemplo, na cultura hindu, quando da época dos brâmanes, dos hinos védicos, e dos Upanishads até a dos Sutras, os temas teológicos são tratados mais religiosamente, sem método metafísico. Em nossas palavras: a teologia religiosa, sagrada, prepondera sôbre a teologia natural, que já procura uma justificação filosófica, e que só pode surgir naqueles instantes em que a fé vacila ante as oposições. É o que sucede no período que vai dos Upanishads até a formação dos seis sistemas da filosofia hindu.

Na cultura grega, encontramos esparsamente, entre os autores pré-socráticos, referências sôbre temas teológicos. Mas, é sobretudo com Platão, que êstes surgem com a concepção do Bem e do accidental Demiurgo, que é apenas um símbolo, por muitos julgado como fundamental da sua filosofia, êrro que se perpetuou por deficiência de análise simbólica por parte de certos estudiosos.

Aristóteles trouxe para a Teologia grandes contribuições. A idéia de Deus é nìtidamente expressa, não mais por símbolos, mas por analogias mais directas com a realidade, e passa êle a ser o motor imóvel, que põe tudo em movimento, o Acto puro, necessário, imutável.

Êle não conhece as coisas do mundo. É o motor imóvel dos astros. Carece até de liberdade. Como Aristóteles aceitava cêrca de 55 motores imóveis, incriados, diferentes entre si, muitos o classificam de pluralista.

Com Plotino, Deus é uma entidade única, transcendentalíssima. Sôbre êle nada sabemos como é, mas apenas como não é. A sua Teologia é negativa, como o é tôda teologia que usa a negação de tudo quanto é finito, determinado, para dizer o que é Deus pelo que não é. Assim, êle é in-finito, in-menso. Contudo, para Plotino, Deus é a origem de tôdas as coisas.

Na primeira fase do cristianismo, no Ocidente, tivemos o período dos apologistas, defensores da nova fé. Com os Santos Padres, surge a fase da patrística, com nomes como Justino, Minúcio Félix, Ireneu, Clemente de Alexandria, Orígenes e Santo Agostinho. Neste período, os temas lógicos são tratados filosòficamente.

Na chamada Idade Média surge a escolástica, e, nesse período, aparecem as grandes figuras de Santo Anselmo, fundador da escolástica, Alexandre de Hales, Almaricus del Bene, Alberto Magno, São Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Scot, e posteriormente Suarez, Fonseca, Molina, Bañez e muitos outros.

Nessa fase, a teologia natural conhece seu pleno desenvolvimento.

Na chamada Idade Moderna, temos em Descartes, em Leibnitz, e modernamente no intuicionismo, com Malebranche, Rosmini, Gilberti, etc., a tentativa de abordar, sob novos ângulos, os temas teológicos, como também os encontramos entre os filósofos da chamada "idade contemporânea", como Balfour, Laberthonnière, Brunetière, Ollé Laprune, Blondel, Gabriel Marcel, Maritain, Lotze, Garrigou-Lagrange, Gonzalez, Marin, Barbado, etc.

No decorrer dos estudos sôbre os temas de teologia, teremos oportunidade de fixar os aspectos diferenciais das diversas posições teológicas.

TEMA II

ARTIGO 1

A ORIGEM DA RELIGIÃO

Não seria próprio entrar no tema das provas da existência de Deus, sem que o precedêssemos por um estudo da origem da religião, pois é preciso reconhecer que a especulação sôbre o tema da divindade é precedida, na história humana, pelo da formação religiosa.

O têrmo *religião* é freqüentemente considerado, em sua origem etimológica, como proveniente de *re-ligare*, conforme o expõe Cícero. Neste caso, é religião tudo quanto *religa* o homem com a divindade.

Se, realmente, há na religião, e sobretudo em suas práticas, um "ligar de novo" o homem ao seu criador, através dos meios que a religião oferece, entretanto preferimos procurar outra origem para a palavra. Há, em grego, um verbo *alegeyn*, que significa venerar. *Alegô* significa: ocupo-me de, inquieto-me por... É o têrmo *religião* de étimo duvidoso, e as discussões sôbre sua origem interessaram a diversos estudiosos. No entanto, tanto em *re-ligare*, ou em *relegere*, "ler" de novo, ou percorrer de novo um caminho, temos sempre a idéia de dois têrmos que se ligam: um têrmo de partida e um de chegada, em que princípio e fim são o mesmo.

Se atendermos para o radical *leg*, de *lec*, que já vimos em intelecto, significa êle captar, tomar. E *lego*, *logos* vêm do mesmo radical. *Relego* é captar, colhêr de novo, reler, (pois *legere* é colhêr), captar os sinais inscritos. *Religio*, em latim, é algo que ocupa, preocupa, o mesmo que *alegô*, no grego, como já vimos.

* * *

Em face do mundo, o ser humano primitivo encontrou-se ante fôrças adversas. Sua vida foi, em certo período, difícil. A obtenção de alimentos exigia cada vez mais esforços a serem dispendidos. E em face de tudo, de todos os enigmas e mistérios da existência, pôs-se a venerar, a prestar homenagens por palavras (*logos*), por atitudes, gestos, ademanes às fôrças

que êle màgicamente procurava dominar, ou desviar, ou apenas venerar.

A religião é êsse venerar do homem, por meio de práticas, aos poderes que êle considera superiores a si, e os quais o preocupam, pois êle os teme.

É compreensível fàcilmente que êsse conceito de religião é muito elementar e primário, mas adequa-se perfeitamente ao primarismo do homem nessa fase em que os poderes opositivos eram para êle motivo de terror.

E terror e veneração aterrorizada foi a sua primeira manifestação religiosa (1).

Mas os valôres positivos também se revelam. E se há um poder do mal, há um poder do bem. Aterroriza-o o poder do mal, mas alegra-o o poder do bem. Entre o terror e a satisfação, instala-se o temor, meio têrmo feito de esperanças e de dúvidas.

A religião é assim:

a) ou uma religião do terror;

b) ou uma religião do temor, e
só finalmente, quando a especulação teológica se forma, e a divindade não pode ser concebida como má, mas apenas como justa, é que a religião se torna

c) a religião do amor, sem que os elementos de terror e de temor deixem de permanecer nela (como se vê no Cristianismo).

Há religião do amor, quando os valôres positivos, que são atribuídos à divindade, e são, portanto, divinos, surgem ao homem contra os valôres opositivos, atribuídos ao anti-deus, ao diabo, ao demônio (2).

A *catharsis*, a descarga emotiva do ser humano, como o vemos na "Estética", leva o homem a manifestar a emoção que lhe causa o terror e o temor cósmicos, que dêle se apossam ante a morte, ante o espaço e ante o tempo, que já se lhe esboçam como impossibilidades, que não pode vencer nem dominar.

---

(1) Sôbre êste tema, compendiamos as mais seguras opiniões no capítulo onde tratamos da Psicogênese e Noogênese na "Noologia" e em "Filosofia e História da Cultura".

(2) A palavra demônio vem do grego *daimon* e, nessa época, não tinha um sentido exclusivamente opositivo, pois um *daimon* podia ser benéfico.

A religião tem, assim, uma raiz nos factôres emergentes, que são os bionômicos e os psicológicos, com a contribuição dos factôres histórico-sociais, directamente construídos sôbre aquêles.

O desenvolvimento da Teologia, nos períodos especulativos, em que o homem emprega a inteligência e o saber epistêmico na análise das crenças religiosas, que têm uma raiz emergente muito mais poderosa do que julgam muitos, e que traz a marca de alta cultura, levam-no a compreender mais profundamente o sentimento religioso, não como uma simples manifestação do terror e do temor cósmicos, mas a compreender que o cósmico é um símbolo de algo mais profundo, de um referido oculto, que é o grande simbolizado, o princípio, a origem de tudo, o *Ser Supremo*.

O ser humano, tôda a vez que não pode resolver uma dificuldade por meios técnicos, lança mão de meios mágicos.

Na Técnica, que é o emprêgo sistemático de meios para a obtenção de fins, há sempre uma relação rigorosa de causa e efeito, enquanto, na Magia, essa relação não é rigorosamente adequada, pois pode aceitar-se que pequenas causas realizem grandes efeitos, ou não.

Não há sociedade sem Magia e sem Técnica. No entanto, a relação entre ambas pode variar, nunca chegando nenhuma delas a desaparecer totalmente.

Na gênese da religião, penetra tanto a técnica como a magia. Pois, a magia é uma "técnica" sem rigorismo de adequação entre causa e efeito, enquanto a técnica é uma "magia" com êsse rigorismo, pois aquela pretende dar mais poder.

A religião, no entanto, não pertence apenas ao campo histórico-social, pois nela penetram os factôres emergentes, que incluem os bionômicos e os psicológicos, que já estudamos. E nesses factôres (examinados na "Decadialéctica"), e através dêles, a *catharsis*, a emoção exteriorizada, manifesta-se em arte, em pensamento, em querer. Por isso, não há religião sem uma arte, sem um pensamento, e sem um querer.

Estudemos agora as diversas teorias sôbre a origem da religião.

TEMA II

ARTIGO 2

AS TEORIAS EVOLUCIONISTAS SÔBRE A ORIGEM DA RELIGIÃO

A concepção evolucionista, que tanto influiu sôbre o pensamento científico no século passado, caracteriza-se, em geral, pela tendência a reduzir as formas superiores às inferiores, isto é, por explicar a formação do que é superior como um desenvolvimento do inferior.

A religião das culturas superiores é, sem dúvida, uma forma evolucionada da religião dos povos inferiores, à qual se ajuntaram novas contribuições especulativas do espírito humano.

Para os *naturalistas*, a religião surge da personificação das fôrças da natureza, as quais são adoradas.

Daí, Augusto Comte admitir o fetichismo como a forma primária de religião (1).

É o fetichismo julgado pelos positivistas como o culto mais elementar do homem. Consiste êle na adoração das coisas como sendo encarnações de espíritos e com poderes mágicos. Para Augusto Comte, êsses corpos são considerados pelos povos primitivos como possuidores de um poder, ou animados de fôrças superiores, benéficas ou maléficas.

Encontramos êsse fetichismo não só em povos primitivos, mas até em povos civilizados.

Entretanto, é preciso distinguir. Um viajante, que percorria a África, tendo ocasião de elogiar a superioridade do homem branco, ouviu de um negro uma resposta bastante expressiva. Disse-lhe êste que, absolutamente, não via nenhuma superioridade no branco. "Ao contrário", ajuntava, "é bastante estúpido. Basta dizer-se que os brancos pensam que nós acreditamos que as imagens que construímos possuem, em si mesmas, um poder superior. Deus não pode ser representado por imagens, nem pode estar em nenhuma habitação construí-

(1) A palavra fetichismo, vem do português *feitiço*, de origem no baixo latim *factitius*, que indica o que é feito, fabricado pelo homem.

da pelo homem. Deus está no alto, e bem no alto, e de lá não desce". E Trilles, citado por Foulquié, diz que um pigmeu, tecendo comentários sôbre essas concepções dos brancos, pronunciou estas palavras: "Como devem ser estúpidos os brancos para acreditarem que fôssemos tão estúpidos!"

No entanto, se há entre os adoradores de *feitiços* os que sentem apenas o simbólico de tais coisas, há, e sobretudo entre os civilizados, os que acreditam em poderes reais sobrenaturais imanentes a certas coisas (1).

Convém notar que os povos primitivos têm um pensamento predominantemente simbólico. E sentem com muito mais acuidade o símbolo do que nós. É o que nos prova a expressão poética predominante em todos os povos. Seria um gravíssimo êrro julgar que êsses povos tivessem um pensamento fetichista tão forte, como se pensa, pois sabem melhor do que nós que o símbolo é sempre um apontar ao oculto, ao misterioso, ao que está além de tudo. Nós somos muito mais fetichistas que os homens primitivos, e poderíamos até dizer que, quanto mais civilizados, mais tendemos à idolatria, que é sempre o considerar-se o símbolo, não como símbolo, mas como se fôsse a presença do simbolizado.

Com Max Müller, surge uma nova explicação da origem da religião. O homem, ao contemplar o céu, ao ver os planêtas, os mistérios que ocultam, a alternância do dia, com a presença do sol, e da noite, com a presença da lua, a influência que o sol exerce em certos países, e a da lua, predominante em outros, explicar-nos-ia a formação das religiões que surgiriam, assim, de cultos solares, como no Egito, ou de cultos lunares, como na Mesopotâmia. É verdade que Max Müller funda-se em aspectos linguísticos, e nota que sempre a divindade está ligada a êsses dois astros, tão importantes para a nossa vida.

Nas regiões, onde as enchentes dos grandes rios são importantes, e como as fases da lua influem sôbre a agricultura, é ela considerada a maior divindade; enquanto noutros, onde o papel do sol transparece com supremacia, é êste o adorado. No Egito, as enchentes do Nilo, como eram de origem desconhecida para os egípcios, o sol tinha um papel evidentemente muito maior que a lua. Tôda a religião egípcia estructura-se em tôrno de símbolos solares, enquanto as da Mesopotâmia, em tôrno de símbolos lunares.

(1) Sobrenatural não é o que é contra ou fica além da natureza, mas apenas o que ultrapassa a natureza de uma coisa. Um homem falar é natural; uma pedra fazê-lo seria sobrenatural.

Uma apreciação meramente superficial leva a aceitar esta hipótese. Mas compreender-se simbòlicamente que o sol é apenas algo da ordem cósmica e não um deus de per si, e que seu papel é próximo a nós, mas uma causa secundária e não primária, é claramente exposto no pensamento egípcio. Basta que se leiam os livros atribuídos a Thot (Hermes Trismegistos, na cultura grega), para que se compreenda, desde logo, que o sol é apenas um símbolo e não um simbolizado. É verdade que se pode considerar que a maioria não apreende esotèricamente as religiões, mas apenas exotèricamente através dos símbolos e não dos referidos que êles apontam. Mas há em tôdas essas concepções um quê de verdade, como teremos oportunidade de salientar em nossa análise decadialéctica da religião.

Outra concepção evolucionista é a do *animismo*. Enquanto os naturalistas fundam a religião no culto das fôrças da natureza, os animistas fundam-na no conhecimento da alma humana.

Os sonhos mostrariam aos homens a presença de um "duplo", um duplo subtil, animado, pois seus antepassados, já mortos, surgiam vivos em sonho. Havia, assim, para êles, uma vida após a morte. E mesmo quando sonhando sôbre si mesmo, via-se o homem, em sonhos, percorrer campos em felizes ou desastrosas caçadas, viajando por regiões desconhecidas, concluiu que havia nêle um outro, um duplo, que podia sair do corpo e dirigir-se a várias regiões, bem como perdurar após a morte. A aceitação da imortalidade da alma, ou, pelo menos, de sua sobrevivência ao corpo, seria o ponto de partida para uma seqüência de especulações posteriores sôbre a vida de além-túmulo e à estructuração mais complexa, posterior, das idéias religiosas.

Herbert Spencer chamou de *manismo* (de *manes*, almas dos antepassados) o culto que se prestou aos antepassados, e que estructurou, através de rituais e práticas, a religião. Surge, daí, uma nova manifestação do *evhemerismo*, culto e concepção que vem de eras primevas, que proclama que os deuses nada mais são que heróis mortos, divinizados pelos povos.

Há, assim, em tôda religião, uma personificação da divindade, que assume características semelhantes às do ser humano.

Lévy-Bruhl, em sua obra "Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures", diz: "Na vida do homem, tudo o que não equivale a uma simples reacção do organismo às excitações que recebe, é necessàriamente de natureza social".

A religião não se observa entre os animais, que são biològicamente semelhantes aos homens. A religião é, assim, de origem social, proclama. A ordem social não é uma mera ordem animal, ela, na verdade, ultrapassa o simples animalismo.

E, segundo Durkheim, é o culto do *totem* (que é um culto do tempo ou no tempo), culto aos antepassados, que seria a origem da religião. O totemismo seria a forma mais elementar da religião.

No entanto, Frazer nos mostra que o totem não é um deus nem é adorado pelos indígenas. Nem êstes consideram seus pais ou antepassados como deuses. O totemismo não é assim uma verdadeira prática religiosa. Se o indígena se abstém de comer a carne do animal totem, também se abstém de comer a carne de seu pai e irmãos, acrescenta Frazer. Êle vê no totem um semelhante e não um superior, nem tampouco um deus. Além disso, pode alegar-se que o totemismo, se é bastante difundido, não é universal.

Os estudos modernos, efectuados por Andrew Lang, e confirmados por P. Schmidt, demonstram que há nos povos um monoteísmo primitivo que, por degradação, se torna politeísta. Desta forma, há a origem de uma crença num Deus único e omnipotente, criador de tudo. Os símbolos dêsse Deus são as manifestações da criação. O considerar-se posteriormente tais símbolos como simbolizados, levou ao politeísmo. Portanto, o monoteísmo é antecedente ao politeísmo, o que inverte o que até então se considerava certo.

Os inquéritos realizados pelo padre Schmidt, que é católico, são postos em dúvida por muitos, que julgam que há nas suas conclusões um desejo de impor uma hipótese que não tem fundamento suficiente. No entanto, outros estudiosos dos seus trabalhos, e que os controlaram, chegaram à conclusão que assiste ao famoso antropologista grande fundamento em suas afirmativas (1).

Na cultura hindu, como na chinesa e na egípcia, e inclusive nas da Mesopotâmia, um estudo cuidadoso dos textos, que ainda nos sobram, vem em favor da tese do P. Schmidt. Todos os relatos dos povos primitivos nos revelam a aceitação de um monoteísmo que não se deve mais, como até há pouco se fazia, considerar como de origem judaica, já que o encontramos em tôdas as concepções esotéricas das religiões, em tôdas as altas

(1) Em "Tratado de Simbólica" são examinados os trabalhos do P. Schmidt.

culturas e até no pensamento esotérico, híbrido de maior contingente de magia, dos povos primitivos.

A religião deve ser considerada sob dois aspectos:

a) como *esotérica* — pensamento das "elites" religiosas, sempre monoteísta, que aceita um grande simbolizado, que

b) *exotèricamente* se manifesta através dos símbolos, que, confundidos como simbolizados, levam às formas idólatras populares.

Reproduzimos a seguir as palavras de Grouard, citadas por Foulquié, expressivas e de grandes sugestões. Pertencem ao livro "Souvenirs de mes soixante ans d'apostolat":

"Um índio de Mackensie disse-me um dia: "Padre, antes de te ter visto, eu sabia que Deus existe".

— Como o sabias? Creio que fui o primeiro a te falar de Deus.

— Na verdade — retrucou — antes de ti, ninguém me havia falado nêle, e contudo eu sabia que há um Deus.

Um dia, quando tinha catorze ou quinze anos, fui à caça com o meu arco e minhas flechas. Conhecia os bosques, os rios, os lagos por onde havia passado, buscando matar alguma caça. Nesse dia, no verão, cheguei à borda de um lago cercado de belas árvores. Patos desciam sôbre a água, o sol brilhava no céu sem nuvens; lá longe, montanhas elevavam-se, em variadas alturas. Detendo-me, contemplei tudo isso com um imenso prazer. Sùbitamente, a idéia me veio: "Quem fêz tudo isso? Não fomos nós, nem tampouco os inglêses, pois são homens semelhantes a nós. É preciso que haja alguém mais forte que todos os homens que tenha feito tudo isso. "Vês, acrescentou o índio, eu sabia que essas florestas, êsses lagos, êsse sol, não haviam sido feitos por si sós. Eu não podia explicar-me mais corretamente. Mas, quando tu nos ensinaste: "Creio em Deus, pai todo poderoso, Criador do céu e da terra", eu compreendi logo e disse a mim mesmo: "Ei-lo; eu sabia que êle existia".

TEMA II

ARTIGO 3

FUNDO CÓSMICO DA RELIGIÃO

Fundando-nos na dialéctica e na decadialéctica, torna-se fácil colocar o tema da origem da religião em bases realmente seguras.

Há em tôdas as posições filosóficas, nas suas afirmativas concretas, uma positividade.

Se considerarmos os factôres internos e externos, temos de classificar:

Factôres internos (*emergentes*): os bionômicos e os psicológicos, que estructuram o histórico-social.

Se considerarmos os *factôres externos*, os *predisponentes*, temos o ecológico e o histórico-social.

Bionômicamente, encontramos no terror e temor cósmicos, que têm a sua origem mais profundamente vital, biológica, no ímpeto de conservação biológica, uma origem do terror à morte, ao desaparecimento, que aterroriza a todos os sêres animais superiores, sem que haja ainda nitidamente uma consciência da morte. Por outro lado, o estremecer do homem ante os perigos e os poderes superiores da natureza, explicam-nos fàcilmente quanto há dêsse temor e dêsse terror cósmicos que nêle se manifesta ao enfrentar as fôrças antagonistas da natureza. Como o ser humano é psìquicamente estructurado em bases muito mais complexas, graças à sua capacidade de construção de esquemas, êsses temores e terrores se manifestam através de uma *catharsis*, que já tivemos oportunidade de estudar, o que precipita, conseqüentemente, a formação e sedimentação da estructura histórico-social que actua, por sua vez, como factor predisponente. O temor e o mêdo, o pavor, o terror ante o desconhecido, são estructurados em esquemas, em atitudes defensivas, em arte, em religião, etc.

Desta forma, as teses do naturalismo, do evolucionismo, do animismo, do *evhemerismo*, encontram alguns fundamentos positivos. As condições ecológicas, em seu sentido amplo, explicam-nos a influência dos astros, das condições meteorológicas, geográficas (vulcões, terremotos, furacões, etc.), que nos

podem predispor à precipitação dêsses esquemas na construção de uma atitude de respeito às fôrças da natureza, e as teorias de Müller e a do sociologismo encontram, também, elementos concretos para justificarem suas posições.

Cometem elas o êrro abstracionista, quando negam, quando excluem outros factôres que são, por sua vez, coordenadas basilares da realidade religiosa.

Quando o ser humano medita sôbre tudo isso, compreende (já numa fase genuìnamente racional), que um poder único, o maior de todos, é a fonte e origem de tudo.

O pensamento simbólico dos homens primitivos, que vêem em tôdas as coisas não a presença actual do poder supremo, mas apenas algo que está em lugar de..., que é o verdadeiro sentido do símbolo, leva-os a compreender, por um impulso muito mais profundo, que vem da raiz da vida e até de uma raiz mais longínqua, cósmica, primeva e anterior a tudo, que um poder único, um ser supremo preside a tôda a existência e a estructura; que é o criador, em suma.

A complexidade posterior do pensamento teológico surge, numa fase de análise, coadjuvada pelos métodos da filosofia, sobretudo os usados pela metafísica, e se precipita num pensamento coordenado e poderoso.

Também se poderia fazer uma análise decadialéctica, segundo os planos do sujeito e do objecto, observando os aspectos do conhecimento e do desconhecimento, quer racional, quer intuitivo, bem como objectivamente na antinomia das ordens de intensidade e de extensidade, para alcançarmos, afinal, a invariância da forma religiosa, apesar da variância das formas históricas que nos apresenta. Mas, tal análise, já familiar aos que estudaram "Dialéctica" e "Decadialéctica", é de fácil realização.

Desta forma, ante as observações de Andrew Lang e P. Schmidt, e das concepções evolucionistas, naturalistas, etc., podemos dizer que a religião é uma estructuração de um *pathos* muito mais profundo do ser humano, com suas raízes na sensibilidade, que, por sua vez, penetra no próprio cósmico, que nossa razão racionaliza em esquemas abstractos.

Não é, como se vê, mera criação do espírito humano, inane, sem um conteúdo mais profundo nem apenas um produto de factôres predisponentes; mas, como tudo quanto é criado pelo homem, tem uma origem nos factôres emergentes, cujas raízes se aprofundam em todo o ser.

Nossa capacidade de apreciação, a *tímese parabólica*, que se processa por uma comparação com a sua perfeição específica, merece que se medite agora, sôbre ela, teològicamente.

Tôda a natureza, tudo quanto existe, tem o intuito de alcançar o seu Bem. O Bem está presente, como meta e como impulso, em tudo quanto se agita no universo, como origem e como finalidade. Tôdas as coisas buscam a sua perfeição. Nos sêres humanos, revela-se uma *posse virtual* da perfeição. Se entre vários verdes sabemos quais são os mais verdes ou os menos verdes, e se discutimos, fazemo-lo com convicção.

Podemos construir conceitos de perfeição, como os de sabedoria, de bem, e o da própria perfeição. Podemos, no entanto, não saber operatòriamente expô-los com todo o rigor que a razão deseja. Mas não podemos negar que temos a posse vivencial de tais conceitos, que os vivemos com convicção, e que só poucos podem estructurar em esquemas abstractos.

Se examinarmos os sêres, nos diversos planos do nosso conhecimento, que se referem ao quaternário, ao campo tetradimensional de nosso cosmos, no plano da físico-química, da biologia, da psicologia e da sociologia, vemos que tudo busca o seu bem, todos têm um ímpeto para a perfeição da sua espécie, ímpeto ora mais ou menos frustrado pelos outros sêres, que também buscam a sua perfeição.

Pode não haver consciência psicológica, quando do plano psicológico e social, mas há êsse impulso que se revela, desde a microfísica ao microteos humano. Há em tôda a natureza a obediência a uma lei, que por ora chamaremos a lei do Bem, que busca, através do menor esfôrço, o maior proveito, lei ontològicamente dominante no plano da físico-química, no da biologia, no da psicologia e no da sociologia.

Essa lei do Bem, cuja explicação e fundamento encontraremos na "Teoria Geral das Tensões", com o seu enunciado definitivo, é universal. Todos os sêres buscam o melhor com o menor esfôrço, menor dispêndio de energia. É o equilíbrio de um máximo e de um mínimo. Um máximo de bem e um mínimo de mal, de perda. Essa lei ontológica, porque válida em todos os planos, tem um fundamento cósmico muito mais profundo, por ser ontológica. É uma lei do existir, e da qual o homem tem consciência e posse.

Quando Platão falava da *memorização* do mundo verdade, referia-se êle à nossa capacidade de "recordar", de saber o de que não temos a experiência(empírica), mas que temos aptidão para actualizar em nós.

Sabemos que a perfeição se dá, mas podemos não saber limitá-la, delimitá-la, "prendê-la" num conceito rìgidamente estructurado. Sabemos que uma coisa é mais ou menos perfeita.

Podemos, assim, medir as qualidades, como na verdade as medimos, tomando por medida a sua perfeição específica. Medimos qualitativamente o verde pelo verde perfeitamente verde, dizemos que êste é mais verde ou menos verde que aquêle, sem que tenhamos a medida perfeita do verde. Assim, podemos dizer que êste é mais sábio que aquêle, porque tem mais sabedoria, mais saber, porque se aproxima mais da sabedoria perfeita. E poderíamos dizer que outro é ainda mais sábio, se sentirmos que mais se aproxima dessa sabedoria perfeita, a qual sabemos que é perfeita, que é plenitude.

Sabemos que perfeição é plenitude, e que tudo busca a sua plenitude e atingi-la-ia quando fôsse tudo quanto pode ser, sem dispêndio algum, sem perda, isto é, alcançando ao seu *maximum*.

Portanto, sentimos que aquela macieira, tôda coberta de maçãs, atinge uma perfeição, como sabemos que o acto é a perfeição da potência, que, por ser potência, tinha aptidão de existir, de actualizar-se, e, ao fazê-lo, realiza o que pode ser. Mas essa perfeição híbrida que conhecemos, essa nossa perfeição, não esgota ainda o nosso conceito vivencial, porque sabemos que o que atinge ao acto híbrido ainda tem possibilidades para actualizar; portanto, ainda é imperfeito, e alcança uma perfeição maior ao actualizar novas possibilidades.

Assim, sabemos que em cada momento do existir, em todo o existir, cumpre-se uma perfeição e se instala uma imperfeição. Todo ente prefixado, tôda sistência que se prefixa existencialmente, não é, em acto, tudo quanto pode ser, não atinge, assim, a plenitude do ser de si mesma. E sendo prefixada, limitada, encontraria sempre no limite, um não poder-ser que a limitaria. Portanto, sabemos e sentimos que todo o existir, todo prefixar existencialmente da sistência, aponta-nos um limite e aponta-nos a perfeição, a plenitude que só pode ser, em sua totalidade, a plenitude do que é tudo quanto pode ser, o ser que é o ser de tudo quanto pode ser. E como todo o bem que conhecemos é um bem limitado e, portanto, um apontar constante do que lhe é oposto, cuja presença também afirma, assim temos, em todo o ser existencialmente prefixado, a presença actual do bem e do mal, segundo os graus e as formas de relacionamento dêstes mesmos entes. Todo bem aponta ao ilimitado, ao bem supremo, ao bem que não se limita, à perfeição das perfeições, o Deus das religiões superiores.

Temos, assim, consciência da posse virtual do bem, posse virtual que a tem todos os entes. Nós o sabemos, e sabemos que o sabemos. Se em nós êle se torna consciência, enquanto nos outros é ímpeto, é impulso, é querer, que se *simboliza* atra-

vés de todos os nomes que a filosofia, no decorrer do tempo, tem nomeado, como vontade schopenhaueriana, vontade nietzscheana, Eros, o inconsciente de Hartmann, *élan vital*, etc.

Êsse ímpeto à perfeição, êste saber da perfeição, que não é um mero saber judicatório, mas um saber *páthico*, vivencial, *desperta-se* no homem pela experiência do mundo empírico. Não surge *da* experiência, mas é algo que ultrapassa o campo desta vida, dizia Platão, e, portanto, é algo que recordamos do mundo das formas perfeitas, mas que a experiência humana despertou, actuando como predisponente, em forma de consciência religiosa, com a sua simbólica.

Sabemos que *isto* não é a perfeição da sua espécie; sabemos que há uma perfeição da espécie. Mas essa perfeição não está tòpicamente delineada.

Neste momento, há de haver no mundo um leão que realiza mais plenamente a *leonidade*, como o diria um platônico (1).

Mas êste não é a perfeição leonina, porque pode ter havido um leão *mais* leão do que êle, ou pode ainda sobrevir um *mais* leão do que êle.

Não sei qual é a perfeição do leão se me perguntarem. Mas sei que, neste momento, há um leão que é o mais leão dos leões vivos, e, na história de tôda a espécie leonina, há de haver um exemplar que atinja a maior perfeição da sua raça.

Se entendo de leões, como certos homens entendem de cavalos, posso julgar qual o leão mais leão, como o entendedor de cavalos pode julgar qual o cavalo, que tem a *cavalaridade* mais acabada.

Que é essa cavalaridade? Uma palavra para fazer rir os ignorantes? Há, nesses têrmos, algo mais que é preciso captar e sentir. Vamos expor. Estamos em face desta maçã. Esta maçã é maçã e não é pêra, por que nela se realiza o que um relativista, um materialista, chamaria de relacionamento de relacionamentos, que a torna maçã e não pêra, que lhe dá esta forma e não aquela.

(1) Muitos ridicularizam tais expressões por não poder compreendê-las. Não significa tal afirmativa uma profissão de fé platônica. Nossas opiniões estão expostas através de nossos livros. Mas aprendemos, no decorrer de nossa vida, graças ao método decadialéctico, captar o que há de positivo na obra dos filósofos, sem a necessidade das ridículas posições dos que caricaturalmente se referem à obra dos grandes mestres, as quais não podem compreender nem julgar.

Neste caso, não pode negar o materialista que há relacionamento e relacionamentos. E que êste relacionamento não é aquêle.

Portanto, nesta maçã se deu um *certo* relacionamento, que não é um qualquer. Êste, se não fôsse como é, daria, conseqüentemente, um outro ser; digamos, uma pêra. Mas a questão é que deu maçã, porque é diferente do que dá a pêra.

Mas, o que é êsse relacionamento? Êle implica relação, e tôda relação implica número, pois entra o numeroso. O relacionamento da maçã é, portanto, um número que, ao dar-se, torna um ser maçã e não pêra.

Sabemos que a relação tem um ser, um ser relacional, que não é um mero nada, porque se o fôsse, como se daria a relação? Portanto, o número da maçã não é um mero nada. Sabemos que em todo o universo, tôda a vez que se possa dar o número-relacionamento da maçã (para falar uma linguagem próxima aos materialistas), a maçã surge. Agora, digamos que não há mais maçãs, como não há mais dinosauros. Nesse caso, o número-relacionamento maçã ou dinosauro seria um mero nada? Se fôsse nada nunca poderia ter sido, porque o nada não tem aptidão a ser, pois por ser nada não tem nada, nenhuma eficácia. Portanto, nada não é. E se não é nada, é ser, um modo de ser que não é o modo de ser da maçã quando surge aqui e agora. É um modo de ser formal (em sentido platônico). Não se dá aqui nem ali, não tem topicidade, mas está contido na grande possibilidade do ser, no epimetêico ou no prometêico do ser, porque as formas que ainda não foram informadas no nosso cosmos, também não podem ser consideradas como nada. Assim, a fruta V, que ainda possa surgir, ou o ser X, que ainda possa nascer, mas que ainda não é, aqui e agora, essa forma, que é um relacionamento de relacionamento, como o diria o materialista, que é um número a actualizar-se, *é nada?* Se é nada, não tem aptidão a ser. E se um dia fôr, aqui e agora, tinha aptidão a existir. Era, portanto, um modo de ser que não apresenta as características da topicidade do que é aqui e agora, portanto um ser que não é aqui nem agora, que não ocupa espaço, nem se dá no tempo, mas que se dá no ser universal, como uma possibilidade do ser universal, pois tudo quanto possa vir a ser, já está ao menos em possibilidade no ser. Portanto, no ser, no ser supremo, há tudo quanto pode ser. Não é a hibridez de nosso acto e potência (tempo-espacial), mas é da sua eternidade, porque tudo quanto pertence ao epimetêico e ao prometêico, se se deu, ou se se dá, ou se se dará, potencial ou não para nós, está fundado no acto do Ser, que o sustenta. Se não conhecemos o epimetêico e o prometêico é que êles estão em potência, virtualizados para nós, mas

estão lá, no ser, contemporâneos, e vencendo o tempo, eternos na eternidade do ser.

Chegamos, assim, a captar algo da perfeição do Ser, que é tudo quanto pode ser, e o é eternamente, enquanto nós, como participantes dêle, temos apenas uma visão de participação.

Portanto, a parte não tem a posse actual da perfeição, mas apenas a posse virtual, porque é parte. *Mas sabemos que há essa perfeição.*

E a ela anelamos, a ela buscamos em cada uma das nossas acções. E é ela anelada pelos entes. E como provar tal afirmativa? Prova-se pelo actualizar constante de todo o devir. O devir não é eterno, mas o devir é a afirmação mais fundamental e viva do eterno; é o símbolo do eterno, embora parecesse a muitos a sua contradição. O devir é um *contínuo* actualizar das possibilidades; o devir é o constante realizar-se da potência em acto. O devir dá-se no ser, que é perfeito, realizando-se na existencialidade prefixada. O ser é tudo quanto pode ser, e o devir, um modo de ser, que lhe pertence como poder-ser, pois, do contrário, como se daria o devir? Não aponta o devir a perfeição? Pois não afirma êle o ser em modos de ser? Não afirma que o ser é, nesse imenso *sendo* de todo o existir, no *existindo* de todo ser?

Mas tudo o que está em devir é um ser participado, que não é todo o ser; é o ser existencialmente prefixado. O devir busca o actualizar constante, eterno e incansável de todo o ser em seus modos de ser, que já estão contidos, em acto, no ser enquanto ser, pois tudo quanto pode ser já é nêle, pois, do contrário, como podia vir-a-ser?

Se o que vem a ser não é, o vir-a-ser prometêico viria do nada, e, nesse caso, o nada teria aptidão de ser, o que já lhe daria uma eficacidade e deixaria de ser nada para ser *ser*. Neste caso, tudo quanto se dá no devir já é; e o devir é o apontar do que é; é o apontar do ser. O devir é, portanto, símbolo do ser.

E como em todo símbolo há um analogante em relação a um analogado, há entre o devir e o ser um momento de identificação que está em ser. O devir, portanto, não nega o ser, mas o afirma. Vê-se como dialècticamente se pode perfeitamente reunir os contrários numa concreção. O devir e o ser *concrecionam-se* no próprio ser. O devir é o ser que se temporaliza, que sucede.

* * *

Todo ente procura realizar a plenitude de sua forma. É um ímpeto que é o vector do seu existir. O que o obstaculiza, o que o impede de atingi-la, tem um valor opositivo. É o mal, embora tal obstáculo seja outro ente, que também procura a sua plenitude, mas que toma um vector diferente do primeiro. O mal, como valor opositivo, está no ente, como o bem como valor positivo. Bem e mal, na hibridez do existir, no devir, são produtos de actualizações de relacionamentos, mas têm ambos uma positividade no ente; pois êste ente é, enquanto ser, o bem, mas enquanto afirmação *põe-se ob*, ou pode *pôr-se ob* a outro ente. Essa possibilidade, que é dêle, traz um valor opositivo ao que êle se opõe. É uma positividade, mas *ob*, a outro, mas positividade do ente, na sua opositividade, não enquanto ser, porque o ser, que há em tudo, é o sustentáculo de tudo, é um bem, por isso *ens et bonum convertuntur*, o ser e o bem se convertem, como dizem os escolásticos.

O bem é o valor supremo do ser, enquanto ser. E todos os entes procuram-no porque já o *tem*. Temos a posse virtual do bem e o tem o ente, mas, como sêres essencialmente prefixados e como participantes do ser, opomo-nos aos outros entes também participantes do ser; por isso, somos, neste momento, de certo modo, um valor opositivo, mal.

O que nos leva a desejar a plenitude do bem é o próprio bem, que é o ser em nós. O ser em nós é bem, mas não alcança a plenitude do bem porque somos sêres existencialmente prefixados. Portanto, a perfeição, a posse virtual da perfeição, a nossa capacidade de *tímese parabólica*, não é algo que adquirimos pela experiência, mas algo que já trazemos em nós, *amnésis* do ser, *amnésis* do mundo da eternidade, *amnésis* da perfeição, que não adquirimos aqui no mundo da experiência, mas que temos, porque somos.

O que adquirimos, o que formamos nós, é o esquema abstracto, o que estructuramos operatòriamente através da acção da nossa consciência. Não é a nossa consciência da perfeição, que é a perfeição. Ela independe de nossa consciência, porque ela existe em nós, como em tudo, tenhamos ou não consciência, porque todo existir tem um só vector: buscar a perfeição do seu bem, o seu *maximum* de perfeição com o *minimum* de dispêndio, de oposicionalidade. Deus, como ser supremo, *maximum* e *minimum*, e como não há um ser maior que o Ser, é o *maximum*, e como menor que ser é nada, nêle *maximum* e *minimum* se identificam. Por isso, é a máxima perfeição, o ideal de todo o existir que, no homem, tomou consciência.

Portanto, há um ímpeto emergente em nós que vem das raízes cósmicas, que permitem que, no homem, onde o ser existencialmente prefixado tomou consciência, surgisse nas formas de religião.

Os factos do mundo exterior, o temor, o mêdo, o terror, tudo quanto materialistas, evolucionistas, sociologistas, etc., dizem, são apenas os pretextos para a actualização de um impulso universal, o impulso afirmativo e o mais afirmativo de todos, o mais real e concreto de todos, o ímpeto de plenitude da perfeição que agita, impele e conduz todo o existir à fonte, origem e fim de tudo, o ser, em sua plenitude total.

Todo o existir é, assim, um querer o divino e a religião, no homem, é a maneira objectivada que toma êsse grande impulso, essa grande realidade (1).

(1) Fazemos esta anotação, desnecessária ao leitor inteligente e capaz. Muitos argumentam com exemplos da morbidez em que um ser humano, procura a sua destruição, o que negaria o ímpeto ao bem. Mas tal argumento é de máxima fragilidade. Basta responder apenas que quem procura o mal, busca ainda um bem, até na morbidez, por ignorância ou não, pouco importa.

TEMA III

ARTIGO 1

DO NOSSO CONHECIMENTO DE DEUS

O nosso saber dos objectos varia segundo a funccionalidade do nosso espírito (*nous*). Na funcção da intelectualidade há: um saber da singularidade, que nos é dado pela intuição sensível, directamente, imediato; e um saber mediato, discursivo, operatório, judicatório, que é o racional. A *nóesis*, na intelectualidade, realiza-se com o objecto, é *gnosis*, é *cum-noscere, con-hecer*, a qual nos dá um conteúdo, um *nomea*, imagem (*imago*). Êste é singular, por referir-se ao singular, que é próprio da intuição sensível. Há, ademais, um *noema racional*.

O conteúdo nemático é *fáctico* no primeiro caso; é *eidético* (indicando a generalidade), no segundo. A *nóesis intelectual* desdobra-se, portanto, em *nóesis intuitiva* e *nóesis racional*. Tôda intuição oferece, num grau maior ou menor, uma *nóesis racional*, a qual a operação racional (com funcções discursivas e judicatórias) reduz ao esquema abstracto-eidético, da razão (1).

A intelectualidade funcciona assim como um todo.

Há um saber sensível, da sensibilidade, objectivo-subjectivo, pois é um *saber com*, um conhecer, que é assimilado aos esquemas do sensório-motriz, do mesmo modo que são assimilados os conhecimentos da intelectualidade aos esquemas intelectuais. Êsse saber da sensibilidade, ao tornar-se consciente, pode ser intelectualizado, e serve, portanto, de objecto de conhecimento à operação cognoscitiva intelectual, como já vimos na "Psicologia".

Há ainda um saber vivencial, *páthico* (de *Pathos*), a afectividade, em que a separabilidade sujeito + objecto se esfuma, para permitir maior fusão, na vivência, que é um *viver com*, um *saber vivencial* das coisas, mas um saber consigo mesmo,

(1) Em tôda intuição há a assimilação a um esquema prévio acomodado. A captação do *eidos*, da *razão*, da lei de proporcionalidade da coisa, passa por uma verdadeira escala até alcançar ao conceito puro, cujo processo estudamos na "Noologia Geral" e em "Tratado de Esquematologia".

em que a vivência é a vivência de si mesma, em que sujeito e objecto se fusionam na *frônese*, acto de saber vivencial, *páthico*.

Êste saber que se revela, que se transmite através de símbolos, assim como o intelectual se transmite através de conceitos, juízos, etc., nem sempre nos provoca confiança, não nos dá uma evidência objectiva (de *vidência*, de *ver*, funcção que tanto influi sôbre a razão), mas oferece uma *pathência*, uma certeza vivencial, uma evidência subjectiva, que é mais uma *certeza*, com tôda a sua gama afectiva.

Assim, como todo conhecimento da singularidade é intransmissível, pois os conceitos apenas poderão transmitir o geral e não o singular, o saber vivencial *páthico* é intransmissível em sua singularidade, e é "transmitido" pelo símbolo, que é um veículo para a assimilação aos esquemas simbólicos, do intransmissível, do vivencial.

Depois dêste preâmbulo, podemos estabelecer as diversas respostas que se podem dar à pergunta teológica: Como conhecemos a Deus?

Analisaremos primeiramente as diversas respostas oferecidas através da história do pensamento teológico, e finalizaremos por uma análise decadialéctica da resposta que poderíamos dar.

Não temos um conhecimento sensível de Deus, uma intuição imediata sensível da divindade. Deus pode ser captado através dos símbolos que são tôdas as coisas (1). Mas, lembremo-nos que o símbolo, quando captado, não o é sempre como símbolo.

Para saber que algo é símbolo, é necessário saber que tem uma significação. Por isso, muitos símbolos não captados como tais, expressam apenas a sua natureza, valem de per si, nada significando senão a si mesmos, e não representando ao cognoscente o papel de quem está em lugar de...

Ora, o símbolo não nos dá a presença actual do simbolizado, mas sòmente a presença virtual, pois não é êle o simbolizado, mas apenas contém nota ou notas do simbolizado, com o qual se analoga. Portanto, mesmo que se considere o existir como símbolo da divindade, não é o existir, como tal, a divindade, mas apenas um apontar desta. Mas, como todo símbolo é análogo ao simbolizado, há entre êles um ponto qualquer de

(1) A justificação desta afirmativa e a exposição sôbre a *via simbólica*, um verdadeiro *itinerarium mysticum*, é por nós estudado em "Tratado de Simbólica".

identificação não muito remoto. E se não há, o símbolo não é símbolo, mas apenas um pseudo-símbolo.

Por isso, poder-se-ia perguntar se há um conhecimento simbólico de Deus através do sensível, já que não se admite a objectivação de Deus como cognoscível através dos esquemas do sensório-motriz. Neste caso, teríamos de dizer que, no plano da sensibilidade, como conjunto dos esquemas do sensório-motriz, como funccionamento primário do que em biologia se chama *organização*, não há tal conhecimento.

Resta apenas que coloquemos o símbolo onde o símbolo pode ser colocado quanto à sua apreensão: na polaridade intelectualidade-afectividade. E desde que o coloquemos aí, outras sugestões surgem. Mas antes de analisá-las, examinemos as diversas opiniões que se oferecem sôbre êste magno tema teológico, que é o do conhecimento humano de Deus.

Restariam, assim, dois caminhos para alcançar a Deus: o da intelectualidade e o da afectividade. O primeiro, permitiria um conhecimento racional ou intuitivo-empírico, e o segundo, apenas afectivo. Pascal, por exemplo, quando diz: "é o coração que sente Deus e não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração e não à razão", coloca-se na posição afectiva.

Tôda a vez que alguém afirma que o conhecimento de Deus pelo homem se processa pela afectividade, por uma experiência páthica, é classificado como partidário de uma

experiência mística de Deus.

Os têrmos mística e místico são sobejamente conhecidos por nós. E sabemos que têm êles origem no verbo *myein*, estar fechado, daí *myô*, eu oculto, *mystos*, o que penetra no oculto, *mystagogos*, o que conduz ao oculto. De místico vem *mistério* (*mysterion*), o que permanece oculto, o que é segrêdo, o que não é revelado, o que exige que alguém procure, comece a procurá-lo, inicie a sua busca, que é o iniciado, o *mystos*, o que começa a procurar solver o mistério.

É verdade que, na linguagem vulgar, emprega-se o têrmo em outro sentido, e considera-se místico o que está afectivamente prêso a uma idéia qualquer, a qual não é justificada por meios operatórios, racionais. Também se considera como tal a atitude que nega valor à realidade sensível para devotá-lo totalmente a uma idéia, a um desejo, etc.

Em sentido teológico, é místico o que tem um conhecimento directo e experimentalmente afectivo da divindade. É uma intuição, portanto, um captar directo da divindade, vivido; e não um conhecimento operatório, mediato, como o racional.

Chama-se de *teologia mística* a ciência, cujo objecto é a experiência mística da divindade, a qual estuda as comunicações directas entre a alma humana e a divindade.

O conceito de mística

Já o expusemos muitas vêzes, mas há necessidade de retornar a êle, aqui, a fim de tornar clara a nossa posição, para que se fundamentem as críticas que faremos afinal.

O estético, em suma, nos é revelado através dos sentidos. Esta era a acepção clássica do têrmo, pois tôda arte é um endereçar-se aos sentidos. Os meios de captação do mundo sensível são meios estéticos (ou estésicos, como se podem chamar hoje, desde que se dê ao têrmo estético o sentido que lhe dão os estudos sôbre a arte).

Pode-se ainda ampliar o conceito de estético, incluindo em sua extensão tudo quanto tem para nós uma presença actual e que, como tal, o captamos.

O símbolo, por exemplo, é uma presença actual, para nós, não porém, o simbolizado por êle referido, que se nos oculta.

O símbolo, enquanto objecto, pode ser objecto da intuição sensível, mas, como símbolo, é um significante. Ao saber que algo é símbolo, já se capta de certo modo o culto, pois o símbolo tem uma linguagem de referência, significativa.

A estética é, assim, uma mística, pois ela, em suas manifestações, procura penetrar nos símbolos. É uma mística do símbolo.

Mas a mística é um aprofundar-se, cada vez mais, no simbolizado. Ora, no "Tratado de Simbólica", vimos que os símbolos apresentam planos. O símbolo primário tem um simbolizado, que, por sua vez, é símbolo secundário de outro simbolizado, que é símbolo terciário de outro simbolizado, e assim sucessivamente.

Os graus de simbolismo são os graus onde nos iniciamos. Um pássaro que voa contra uma tempestade *pode ser* símbolo da liberdade. Temos aí um símbolo primário da liberdade. Mas, êsse símbolo, por sua vez, aponta a outro simbolizado, pois, no subconsciente de quem o cria, o facto de afirmar que o símbolo da liberdade é um pássaro *voando contra a tempestade*, já o especifica de tal modo, que simboliza a vivência de quem tem uma luta contra obstáculos que deseja vencer para libertar-se.

Pássaro voando, como símbolo de liberdade, não é apenas um símbolo primário consciente, mas também terciário, pois aponta ao inconsciente colectivo humano. Tal símbolo surge em todos os povos e em tôdas as eras, e revela o anseio humano de voar, de ir além da prisão da superfície, que lhe é um obstáculo, um limite ao anseio maior de liberdade, no sentido primário de locomoção. No "Tratado de Simbólica", estudamos os outros sete planos do símbolo, que nos permitem passar do símbolo para o simbolizado. Podemos dizer, desde já, que todo simbolizado é símbolo de outro simbolizado, porque todos os sêres participam das perfeições do Ser, que os analoga, o que favorece encontremos pontos de identificação, que nos permitem construir uma dialéctica analógica de profundas conseqüências, e compreender, afinal, que tudo é símbolo do Grande Simbolizado, o Ser Supremo (1).

Desta forma, a marcha através dos símbolos sensíveis ao simbolizado, o qual escapa aos sentidos, é mística. E uma visão mística é sempre um penetrar no oculto, no *mysterion*. A mística é, assim, um sentir do mistério, é uma estética do simbolizado.

Com êstes elementos, podemos agora examinar como se dá a experiência mística.

Características da experiência mística

A experiência mística, na forma como é compreendida em geral, é antecedida pela passividade de quem a experimenta. Surgem naqueles que levam uma vida de purificação, produto de uma ascese (exercício) de despojamento de tudo quanto é material, mundano, comum. Revelam tais experiências uma clareza e uma obscuridade, um penetrar por entre trevas, um clarear de sombras mas sem luz. Falam os místicos em "luz invisível", "treva luminosa", e expressões semelhantes.

Consistem mais em estados de alma do que em visões intelectuais; são mais afectivos, portanto.

Outro aspecto que também se evidencia entre os místicos é a fôrça de que dispõem. Em vez de fracos, são fortes, não temem os perigos, enfrentam-no com humildade e segurança, pois confiam em Deus.

Explicações da experiência mística

Todo aquêle que não experimenta estados místicos, tem naturalmente a tendência a não admiti-los. Falta-lhe a expe-

(1) Êste tema é examinado, ao lado da grande polêmica sôbre a analogia, em "Filosofia Concreta".

riência viva da realidade mística para que ela se torne subjectivamente evidente. Como não é possível negar que os místicos conhecem estados especiais, deve-se procurar explicá-los.

A solução mais simples é declarar que tais estados são meramente patológicos e mórbidos. Essa explicação, de tão fácil, não explica nada.

Charcot e Janet classificavam o misticismo como histeria, o que não teve grande êxito científico, senão por algum tempo, graças às respostas precisas de Babinski. Janet, posteriormente, explicava os estados místicos pela psicastenia, e, desta maneira, o místico, quer moral, quer fìsicamente, não passava de um deprimido constitucional, com o campo retraído, ao monóidismo. Os freudistas viram apenas no amor místico um desvio do amor sexual.

Argumentos como tais procedem nos casos patológicos, de certos doentes mentais, que realmente revelam tais fraquezas físicas. Mas há casos, como o de Santa Tereza de Ávila, que não apresentava fraquezas físicas, pois era ela saudável, resistente. Os grandes místicos do cristianismo não mostravam tais fraquezas.

Outros explicam o estado místico por acção do subconsciente, que revela, em certos momentos, o trabalho que realiza e invade o consciente, dando a ilusão de uma fôrça que penetra no ser humano. Esta é a explicação de Delacroix, que, na verdade, nada explica.

Por que o subconsciente opera assim em uns e não em outros?

Ademais, as grandes iluminações geniais, a clareza que se forma sôbre as trevas que perduravam, a realização estética superior, revelam-nos algo que não é apenas uma operação do subconsciente, pois seria substancializá-lo.

As inteligências que ultrapassam o quarto estágio até o décimo, os quais estudamos na "Noologia", não são explicadas apenas como um mero funccionar do espírito, pois revelam a presença de aptidões que ultrapassam ao comum. A tendência, freqüente na ciência mal orientada, que consiste em querer reduzir o superior ao inferior, característica dos séculos XVIII e XIX, e ainda neste, não soluciona nada, pois não se pode explicar o mais pelo menos. É preciso compreender que, na ascese mística, e nos estados *páthicos* do místico, há algo mais que um mero estado físico comum; há um penetrar onde não penetra o mais inferior, e não estamos sempre em face de deficiências e sim de proficiências, como revelam os realmente grandes gênios da humanidade e os místicos realmente grandes.

William James, em "Psychology", nos afirma que os estados místicos, que pertencem à acção do subconsciente e do inconsciente, não têm apenas uma explicação somática, pois são um penetrar, um entrar em comunicação com outro mundo. Desta maneira, os factos místicos são irreductíveis aos factos estudados pela psicologia.

"O homem vê claramente que seu eu superior ou potencial é o seu verdadeiro eu. Chega a compreender que êsse eu superior faz parte de alguma coisa de maior que êle, mas da mesma natureza; alguma coisa que actua no universo fora dêle, que pode vir-lhe em auxílio e oferecer-se a êle como um refúgio supremo, quando seu ser inferior naufraga" (William James).

Outro não é o pensamento de Fechner, que James acompanha e apoia.

E em seus estudos sôbre a experiência religiosa, prossegue William James:

"1.º — Os estados místicos, chegados ao seu pleno desenvolvimento, se impõem, de facto e de direito, com uma absoluta autoridade, aos que os experimentam.

2.º — Por outro lado, nada obriga aos que não os experimentam a aceitá-los sem crítica.

3.º — Êles se opõem, contudo, à autoridade da consciência puramente racional, fundada ùnicamente no entendimento e nos sentidos, provando que não são mais que modos da consciência. Abrem uma perspectiva sôbre verdades de outra ordem, as quais somos livres de crer, na medida em que correspondem à nossa vida interior".

Estudaremos a seguir as experiências naturais de Deus, e deixaremos para depois a crítica das opiniões expostas.

TEMA III

ARTIGO 2

A EXPERIÊNCIA NATURAL DE DEUS

Ante a crítica ao racionalismo, muitos concluíram que não era possível ter um conhecimento de Deus através da razão, pois se esta nos demonstra que a existência de Deus é uma realidade, nada nos diz sôbre a sua essência, nem pode nos mostrar o que êle é. Alcança-se, assim, a uma afirmativa agnóstica quanto às possibilidades de conhecimento racional ou seja, da *nóesis* meramente racional.

O movimento chamado *modernista*, na Igreja, que foi combatido por Pio X (Encíclica *Pascendi*), negava pudéssemos saber alguma coisa de Deus.

Só pelo sentimento chegávamos até êle, ou então pela experiência imediata. Deus nos é imanente. "O conhecimento religioso é a experiência do divino operando em nós" (do Programa dos Modernistas).

Um célebre axioma escolástico diz: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*, o que é recebido o é segundo as disposições do recipiente.

Chegamos a Deus porque já o temos, do contrário, nunca o captaríamos. Portanto, Deus nos é imanente. É a opinião de Blondel e de Edouard Le Roy, que acrescentam ainda que Deus está presente em tôdas as acções profundas do homem. Para Le Roy, as provas clássicas da existência de Deus são ineficazes, pois quem crê em Deus não crê porque, racionalmente, o encontra, mas por que o vive numa experiência interior, através da tomada de consciência dos dados obscuros, implicados nas exigências da vida e da prática.

O pensamento concreto implica a crença em Deus. E eis como E. Le Roy o prova: "Afirmar o valor absoluto do pensamento é afirmar Deus: ora, tôda certeza implica esta afirmação: logo, todo pensamento implica a afirmação de Deus".

Le Roy usa o silogismo, processo deductivo racional, para provar a sua tese, que é proposta para dar a certeza de que a razão não é capaz de dar.

Mas tal não implica que o seu silogismo seja falso. A premissa menor é verdadeira, mas a maior: afirmar o valor absoluto do pensamento, convém distinguir, se afirmamos o valor absoluto do pensamento (sentido amplo), como tal, ou se afirmamos o valor absoluto do pensamento como acto de pensar (sentido restricto).

Como amplo, *concedemos*, pois o pensamento é o ser, como já vimos, em tôdas as suas modalidades e afirma, portanto, sempre o ser. Como restricto, como acto de pensar, não tem um valor absoluto como tal, mas apenas o ser que nêle é apontado. Não prova a adequação entre êle e o seu conteúdo uma verdade, mas apenas uma certeza, e a certeza, por ser subjectiva, pode ser lògicamente falsa.

A Deus chegamos, segundo êle, não pelo raciocínio, mas pela íntima evidência.

Poder-se-ia acusar a tese de E. Le Roy de pretender considerar como imediato o que o nosso subconsciente realiza através de operações discursivas complexas, numa rapidez tal, que não podemos perceber.

Já Maurice Blondel reconhece o valor e a necessidade das provas racionais, mas afirma que só a acção nos pode conceder um verdadeiro conhecimento de Deus, porque ultrapassa a frialdade da razão, que consiste numa tomada de consciência. Desta maneira, só através de uma colaboração constante do pensamento discursivo e do intuitivo, podemos ter uma verdadeira idéia de Deus.

Crítica

A verdadeira experiência mística não é a patológica, mórbida. A penetração no oculto, no que fica além do símbolo, oferece uma escalaridade; tem graus, portanto.

Penetrar no mais profundo até alcançar o que ultrapassa ao eidético, e ter uma vivência do mais íntimo, temos oportunidade de estudar na "Noologia", pois as estructuras meramente intencionais, que o nosso espírito capta, sem a esquematização eidética, não podem ser examinadas aqui.

Lá, é estabelecido o estudo das inteligências superiores, ou seja, a capacidade superior de nosso espírito em captar os pensamentos mais ocultos.

Com êsse conhecimento, vê-se logo que a crítica ao místico, realizada pelos freudistas, e pelos que ainda seguem a linha de Charcot e de Janet, é grandemente descabida, válida apenas nos casos patológicos.

Se há sêres, que ao sofrerem estados de deficiência física, julgam ter atingido o mais profundo, o verdadeiro místico é proficiente, porque pode alcançar, através do existir, os simbolizados mais ocultos.

É fácil, ante o que em espécie examinamos naqueles livros, observar quanto há de positivo em tôdas as concepções. Assim, há uma positividade no místico, na concepção pragmatista de William James, no intuicionismo bergsoniano, na teoria da acção de Blondel, no imanentismo dos modernistas, como na teoria da acção de E. Le Roy, e, como ainda poderíamos ver, nas concepções do ontologismo de Thomassinus, de Gioberti, dos representantes do ontologismo mitigado, como Ubaghs, Hugonin, etc. Também êstes admitem que temos um conhecimento imediato e intuitivo, directo de Deus. Também são intuicionistas Max Scheler, Rudolf Otto, K. Adam, J. Hessen, M. Laros, O. Grundler, na Alemanha.

Todos admitem que alcançamos a divindade, através de caminhos irracionais, através de experiências religiosas.

Os filósofos da igreja católica negam tal intuição, e só a admitem de modo sobrenatural pelos beatificados, inalcançável nesta vida até pelos santos, salvo as excepções de Moisés e de Cristo.

Podemos, no entanto, dizer, que as posições defendidas pelos místicos e pelos intuicionistas, que se fundam, portanto, na *frônese* afectiva ou no conhecimento do singular, intuitivo, baseiam-se, em parte, na capacidade mística que tem o ser humano, em raros casos é certo, de captar, através dos símbolos, os simbolizados, até o simbolizado supremo, que não é nem pode ser objecto de uma intuição sensível da mística do despojamento dos símbolos, é algo que se realiza através do estado beatífico que invade sùbitamente um campo, onde sentimos desaparecer os limites e um penetrar no ilimitado.

É um misto, portanto, de plenitude e de exaltação, que oferece à alma humana satisfações desconhecidas aos que apenas se prendem ao mundo do estético, e muito menos ainda aos que apenas se prendem ao mundo do estésico, que não tem outro significado, senão o de sua presença, mas que não pode negar o prazer supremo que nos dá a invasão no desconhecido, satisfação que muitos têm uma leve experiência, quando conseguem resolver um problema ou descobrir algo oculto, ou desvendar um enigma. Essa satisfação nos pode de leve mostrar a que experimentam aquêles que penetram no mais profundo, e ao alcançar, nessa marcha, a singularidade da unicidade, alcançam aquêles momentos de intuição pura, que a criança co-

nhece tantas vêzes, e que nós só os conseguimos, em raros estados estéticos, quando captamos uma singularidade em tôda a sua pureza, em sua unicidade, sem assimilação ao geral (1).

Ao captarmos, ao percebermos algo, num dêsses raros momentos de intuição pura, em que o facto é sentido por nós em sua extrema unicidade, sem que se dê sua imediata assimilação aos esquemas eidético-noéticos, gerais ou aos estructurais, temos uma sensação esquisita de novidade, de unicidade; do único, em suma. Tais estados só nos surgem em raros momentos, como no orgasmo sexual, em certos imprevistos, que apresentam unicidade, oferecendo, então, um prazer intenso, embora rápido.

Tôda universalização é um virtualizar a unicidade e, portanto, um embotar a capacidade de sentir o único, e de ter, nesse momento, a presença viva da singularidade, com a satisfação que não pode ser transmitida por conceitos, mas que cada um conhece em raros instantes de sua vida, como o sente o grande artista quando capta o eternamente actual.

A penetração no simbolizado oferece-nos momentos como tais, instantâneos. Há uma profunda experiência que o místico conhece, na qual goza o prazer imenso da comunicação com o Ser Supremo, delíquio inexplicável no campo da patologia.

* * *

Postos êstes temas, resta-nos agora examinar o conhecimento racional de Deus, o que iremos mostrar nas provas de sua existência e nas objecções oferecidas.

Para os que se colocam na posição intelectualista, o conhecimento sólido de Deus nos é dado pelo intelecto, que é o mais análogo a êle e, portanto, o que melhor está aparelhado para captá-lo. Não negam os intelectualistas o valor da fé, nem a intuição da *existência* divina. Mas negam que nós, como sêres humanos, ter de Deus uma intuição de sua *essência*. *essência*. .

---

(1) No estudo da Psicogênese e da Noogênese, em "Noologia", examinamos êste ponto importantíssimo. A intuição pura é de raros instantes. Em nós civilizados, tudo quanto conhecemos, já está eivado do repetido. Por isso, precisamos da novidade, do imprevisto, do inesperado, para que experimentemos algum prazer.

A contemplação de uma verdade, o gôzo que sentimos ao captar uma verdade, oferece-nos um exemplo de beatitude imperfeita, alcançável pelo homem. O tema da beatitude não o estudamos aqui, mas em nossas obras de problemática.

Se tivéssemos uma intuição imediata de Deus, teríamos um conhecimento dêle, e teríamos consciência dêsse conhecimento. Mas, na verdade, não temos nenhuma consciência dessa cognição, portanto, não temos um conhecimento imediato de Deus.

Apesar das objecções apresentadas, as exposições, por nós feitas, sôbre o fundo cósmico da idéia religiosa, oferecem-nos dialècticamente (incluindo o racional e o intuitivo) uma visão, uma experiência da divindade, suficiente para conter em seu bojo, o que há de concretamente positivo nas diversas concepções, sem desprezar o que elas, por abstractas, excluem.

TEMA IV

ARTIGO 1

DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Por não ser suficiente a muitos, a *nóesis páthica* (a frônese), com a divindade, e por não terem êstes, conseqüentemente, uma vivência de Deus, a prova de sua existência exige outros meios, os intelectuais, para fundamentá-la.

Deus não se prova, Deus é provado, dizia E. Le Roy. Mas nem todos têm essa experiência de Deus. Nos períodos de grande fé, não há necessidade da prova da sua existência. Esta surge entre os teólogos, quando há uma crescente descrença e a fé está ameaçada. Não se destina, é compreensível, àqueles que já *têm* Deus, mas apenas aos outros, aos que ainda duvidam, aos que ainda sentem vacilar as suas crenças.

E tais argumentos, surgidos em diversas ocasiões em que há perigo de descrença, tomaram tal vulto e tal forma, que hoje os argumentos em favor da existência de Deus, conservam apenas a autoria da origem, mas são do patrimônio comum do pensamento humano.

São inúmeras as provas apresentadas, bem como os argumentos opositivos.

Iremos expor as principais, acompanhadas dos argumentos favoráveis e dos contrários, tecendo, sempre que conveniente, uma crítica aos argumentos expostos.

Quanto à ordem de apresentação, usaremos o método mais empregado, que é o de dividir as provas em: 1.º) *a priori* e 2.º) *a posteriori*. Outros costumam dividi-las em *provas metafísicas, provas físicas* e *provas morais*. Mas o que nos interessa não são as classificações, mas as provas.

As provas *a priori* são as que partem de noções que incluam uma existência, e não de um facto da experiência, como procedem as provas *a posteriori*.

As provas *a priori* fundam-se no *princípio de identidade*, enquanto as outras fundam-se no de *razão suficiente*.

Antes de procedermos a análise das diversas provas e refutações oferecidas, teríamos que partir da solução de um di-

lema: ou Deus é evidente, ou não é. Se é evidente, não há necessidade de provar a sua existência. Se não é, convém prová-la. Mas é demonstrável a existência de Deus? Eis outra pergunta que exige resposta. E se é, que é, em suma, Deus?

Procedamos, pois, na análise dessas perguntas e das respostas correspondentes.

Vejamos a primeira pergunta: se a existência de Deus é verdade de evidência imediata.

Ao responder pergunta de tal importância, diz-nos Tomás de Aquino que uma proposição pode ser evidente de duas maneiras:

1.ª) em si mesma (*secundum se* ou *quod se*) e quanto a nós (*quoad nos*); ou

2.ª) só em si mesma e não quanto a nós.

Uma proposição é evidente quando o predicado está incluído no conceito do sujeito, como, por exemplo, "o homem é animal", porque animal entra no conceito de homem. Por isso, acrescenta Tomás de Aquino: "Se, pois, todos conhecessem a natureza do sujeito e a do atributo de uma proposição qualquer, esta seria evidente para todos, como o são os primeiros princípios, cujos têrmos, ser e não-ser, todo e parte, e outros parecidos, são coisas tão sabidas, que ninguém as ignora. Mas, se há quem ignore qual é a natureza do sujeito e a do predicado, a proposição em si mesma será, sem dúvida, evidente, mas não o será para aquêles que ignoram tais extremos: e por isso sucede, como diz Boécio, que há conceitos comuns que só são evidentes para os sábios; por exemplo, que o *incorpóreo não ocupa lugar*.

Por conseguinte, digo que a proposição *Deus existe*, em si mesma, é evidente, porque nela o predicado se identifica com o sujeito, já que, como adiante veremos, Deus é o seu próprio ser. Mas quanto a nós, que desconhecemos a natureza divina, não é evidente, e sim precisa ser demonstrada por meio de coisas por nós mais conhecidas, embora, por sua natureza, sejam menos evidentes, quer dizer, por seus efeitos".

Aceita Tomás de Aquino que temos certo conhecimento confuso da existência de Deus. Deus é sentido como a felicidade, e o homem a aspira. Mas não é tal coisa conhecer a Deus, pois muitos podem acreditar que a sua felicidade esteja nos prazeres, nas riquezas, ou em qualquer outra coisa.

Desta forma, conclui que a verdade, em geral, existe, o que é evidente; não é, porém, evidente para nós que exista a verdade suprema.

Portanto, precisamos demonstrar a existência de Deus, porque, pelo simples conceito da essência divina, não podemos

ver se a existência real lhe convém. Ora, o predicado não pode ter maior realidade que o sujeito. "Deus existe": nesta proposição, Deus tem uma realidade de representação não de intuição, desta forma, o predicado aqui convém a Deus em cogitação, em idéia, não em realidade; portanto, a prova da realidade de Deus exige outros caminhos que não o simples enunciado da proposição "Deus existe".

É possível demonstrar a existência de Deus? Não se aceita Deus pela fé? E o que é de fé não se pode provar, porque só podemos ter fé no que não vemos, pois crer no que se vê, não é ter fé. Além disso, não podemos saber o que Deus é, mas apenas o que não é. Portanto, como é possível demonstrar a existência de Deus? Além disso, só poderíamos tentar demonstrar a sua existência por seus efeitos. Mas tais efeitos são parciais, e não têm nenhuma proporção com êle, já que o consideramos infinito e os efeitos são finitos; e que proporção pode haver entre o finito e o infinito? Da mesma forma que não se pode provar uma causa por um efeito, que lhe é desproporcionado, como é possível provar a existência de Deus?

Ante tais objecções, surgem diversas respostas.

Há duas espécies de demonstração, esclarece Tomás de Aquino: *uma* que se baseia na causa, e discorre partindo do que em absoluto é anterior em direcção ao que é posterior (argumento a priori); a *outra* parte do efeito, e se apoia no que é anterior ùnicamente com respeito a nós (a posteriori).

Desta forma, partindo de um efeito, podemos chegar ao conhecimento da causa e da sua existência.

Quanto à demonstrabilidade da existência de Deus, podemos encontrar as seguintes posições:

1.ª) nega-se, porque não há nexo de causalidade entre Deus e o mundo; há uma falta de meio objectivo;

2.ª) se há êsse meio, o homem não é capaz, por falta de luz e fôrças, de partir dos efeitos para alcançar a causa.

O primeiro argumento é o dos agnósticos. Os tradicionalistas, que se apoiam na fé, usam o segundo argumento, bem como também os kantianos, e os modernistas, que aceitam apenas o sentimento, a vivência de Deus, não sendo, portanto, ateístas.

Sabemos que o efeito é semelhante ao agente que o realiza, segundo a forma como opera. O efeito subordina-se e depende da causa que o produziu. "O conhecimento do efeito leva lògicamente ao conhecimento da causa; o conhecimento da subordinação e da dependência actual do efeito, ao conhecimento, ao conhecimento perfeito ou imperfeito, mas próprio, da natureza da causa, segundo se trate de efeitos unívocos ou análogos. A

dependência actual de um efeito nos descobre a existência de sua causa; e a semelhança mais ou menos perfeita, que tem com a causa, nos manifesta, com maior ou menor perfeição, a natureza da mesma" (Francisco Muñiz).

Numa demonstração *a posteriori*, o efeito, como dependente e subordinado de uma causa, é, por nós, melhor conhecido que esta, que será conhecida por aquêle, e o inverso se dará numa demonstração *a priori*.

Para que uma causa seja demonstrada por seus efeitos, se impõem os seguintes requisitos:

1.º) que essa causa tenha efeitos;

2.º) que êsses efeitos, formalmente considerados sob a razão de dependência e de subordinação, sejam mais conhecidos que a causa.

Tomás de Aquino, por ser realista (e caracterológica e morfo-psicològicamente o evidencia o seu biotipo) aceita que a existência de Deus não pode ser demonstrada *a priori*, (porque não é um efeito de uma causa, pois é incausada, e existe por virtude de sua própria essência), mas apenas *a posteriori*, porque tem efeitos, e êstes são mais conhecidos, e dêstes podemos partir para alcançar a existência de Deus.

É pelo princípio de causalidade que chegaremos à prova da existência de Deus. Combater êsse princípio, é atirar-se no agnosticismo. Admiti-lo, é alcançar Deus inevitàvelmente (1).

E, assim, diz Tomás de Aquino: "Embora, pelos efeitos desproporcionados a uma causa, não se possa ter um conhecimento perfeito dela, contudo, por um efeito qualquer, pode demonstrar-se, sem caber dúvidas, a existência de sua causa, e, dêste modo, é possível demonstrar a existência de Deus por seus efeitos, embora êstes não possam dar-nos a conhecer, tal como é, em sua essência.

O princípio de causalidade pode nos levar a saber que Deus existe, e é a primeira causa e último fim de todos os sêres do universo. São êstes os preâmbulos da fé (*preambula fidei*) de Tomás de Aquino.

Todo o ente é inteligível. Admitida a entidade de Deus, está admitida a sua inteligibilidade. Mas a entidade de Deus é infinita, portanto, a inteligibilidade será infinita. Mas a idéia de inteligibilidade implica escolha, separação. Uma inteligibilidade infinita excluiria escolha, separação. Conseqüentemente, Deus não ofereceria para nós uma inteligibilidade proporcional à sua entidade.

(1) A aceitação da validez incontestável do princípio de causalidade para a prova da existência de Deus, por parte dos tomistas, levou os ateístas dos últimos séculos a atacá-lo vigorosamente, convictos que, dêste modo, derruiriam completamente a única base sólida para provar a existência de Deus.

Ora, Deus, em si, é suma inteligibilidade (*quoad se*), mas *quoad nos* (para nós), é preciso então distinguir: se em proporção a nós (na proporção dos nossos esquemas), concorda-se; mas como um conhecimento perfeitamente adequado a êle, nega-se.

Neste caso, surge uma pergunta: qual o nosso conhecimento de Deus?

A adequação do nosso conhecimento depende de nossos esquemas. Portanto, há uma adequação *quoad nos omnes* (quanto a nós todos), isto é, captável a todos, e uma adequação *quoad nos sapientes tantum* (para alguns de nós, os sábios). A evidência de uma verdade é assim proporcionada a quem a tem, ou a quem a capta. A verdade de Deus, para Deus, é infinita, porque é em si (*quoad se*); para nós (*quoad nos*) é proporcionada.

Colocado o tema até aqui, podemos dispô-lo em dois lados:

a) é possível a demonstração da existência de Deus (posição de Tomás de Aquino);

b) não é possível (a dos agnósticos em geral).

Os argumentos expostos mostram-nos que há uma possibilidade proporcionada entre nós e Deus. É uma proporção de símbolo e de simbolizado. Partimos do efeito-símbolo para alcançar o simbolizado. Nas relações entre causas e efeitos unívocos, isto é, em que o efeito é igual à causa *causa aequat effectum* (o que já estudamos em "Filosofia e Cosmovisão"), há identificação. Na relação análoga, que pode surgir apenas de *causa fit effectus* (causa torna-se efeito), há transmutação, transformação.

Na relação *causa est effectus* (causa é efeito), estamos em face de analogia. A causa é parcialmente o efeito, pois êste tem um ponto de semelhança com a causa e outro de diferença. Os efeitos que conhecemos são finitos, e a idéia de Deus implica infinitude; portanto, os efeitos de Deus (êstes que "aqui e agora" conhecemos) são conseqüentemente análogos e não unívocos. Aceitar a univocidade, seria cair no panteísmo. Não aceitá-la, é colocar-se em outra posição, que aos poucos teremos oportunidade de bem esclarecer.

Se o símbolo se identificasse com o simbolizado, teríamos a presença actual do simbolizado. Ora, o símbolo não é totalmente o simbolizado. Neste caso, o símbolo é simbòlicamente (análogo, portanto), proporcional ao simbolizado. Ora, podemos chegar ao simbolizado graças ao símbolo. E se tal podemos, partindo dos efeitos, que são sinais mais proporcionados, podemos chegar proporcionadamente à causa. Se o simbolizado (Deus, no nosso caso) é infinito e os símbolos são, *quoad*

nos, finitos, êstes não podem dar um conhecimento proporcionado de Deus, nem o conhecimento *quoad se* dêle, que só Deus poderia ter e não nós, porque conhecer, para nós, é intelectualmente delimitado. O mesmo se daria na relação, causa e efeito. Só a fusão com Deus, o *bakhti yoga* nos hindus, a beatitude dos místicos, nos levaria a Êle, e ao conhecimento beatífico, por fusão, *frônese mística* com Êle, o que a Igreja nega ser possível ao homem, enquanto tal, pela limitação de sua própria natureza.

Não podemos deixar de aceitar que a verdade existe. Ouçamos Tomás de Aquino: "É evidente que existe a verdade, porque quem nega sua existência concede que existe, pois se a verdade não existisse, seria verdade que a verdade não existe, e é claro que se algo é verdadeiro, é preciso que exista a verdade".

A verdade existe pelo menos *quoad se*. Resta saber se existe *quoad nos*.

Deus é a verdade, teremos de admitir. Chegaríamos, então, neste caso, a aceitar que há uma evidência imediata de Deus.

Mas, responde Tomás de Aquino, que é evidente que a verdade, em geral, existe, mas não o é para nós que existe a verdade suprema.

Portanto, em face de tudo quanto dissemos, há necessidade de provar a existência de Deus.

As posições intuicionistas de Deus, a dos tradicionalistas, etc., não as desmerece Tomás de Aquino, que as classifica como conhecimentos confusos da existência de Deus. Precisamos, no entanto, ter um conhecimento exacto, adequado a todos os nossos meios, e êste exige a prova.

Os tradicionalistas respondem que não há tal necessidade, pois a verdade da existência de Deus foi revelada, e há o *consensus* humano. Mas êsse *consensus* não é suficiente, pois nem todos o aceitam. Portanto, é preciso provar. A evidência é que vale, e não a autoridade do gênero humano, que não é suficiente para dar a evidência. Aceitar, por ciência infusa ou por iluminação, não é bastante por falta de validez universal, afirmam os tomistas.

Portanto, consideremos as provas *a priori* em primeiro lugar, e depois estudaremos, em especial, as provas de Tomás de Aquino, as famosas cinco *vias*, aproveitando a oportunidade para, após os argumentos, colocar os que os objectam. Em capítulo especial, examinaremos o pensamento de Duns Scot, que, por sua subtileza, exige que sejam primeiramente estudadas as diversas maneiras de colocar as provas da existência de Deus, já que aquêle contribui com novas *vias* para a sua demonstração.

TEMA IV

ARTIGO 2

ARGUMENTO ONTOLÓGICO DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Como vimos, parte-se, nas provas *a priori*, não de um facto da experiência, mas de uma *noção*, ou, segundo Tomás de Aquino, de uma causa para explicar o efeito. Apoiam-se tais argumentos no princípio de identidade.

Desde Platão, na filosofia grega e através de Santo Agostinho, e modernamente em Descartes, é aceito que dispomos de um conjunto de idéias, independentes da experiência, as quais nos permitem propor uma prova *a priori* de Deus.

Aristóteles, Tomás de Aquino e os racionalistas-empiristas rejeitam tais provas, para aceitar apenas aquelas que se fundamentam *a posteriori* (1).

Nossa crítica dialéctica, através de nossos livros, demonstrou que a unilateralidade, tanto dos aprioristas como dos aposterioristas, surge de uma visão abstracta e não concreta da realidade, tanto das idéias como dos factos do mundo empírico, pois aquelas podem ser tratadas concretamente, como ainda veremos.

Se compreendemos que os esquemas, que presidem prèviamente a nossa experiência (pois não poderíamos conhecer, assimilar nada se não tivéssemos esquemas prévios acomodados), são êles construídos, como o mostramos na "Noologia", através da própria experiência, o que implica uma contemporaneidade do esquema accmodado com o facto assimilado, torna-se, desde logo, claro que não há um conhecimento absolutamente apriorístico nem absolutamente aposteriorístico.

Um não se dá sem o outro. Há escalaridade, pelo maior papel que exerça o esquema prèviamente dado sôbre o conhe-

(1) É um êrro considerar as idéias inatas, em Platão, como já estructuradas em nós. Há em nós uma aptidão a formá-las, a esquematizá-las, a desvelá-las. Elas estão como "esquecidas", mas virtuais. Sua estructuração não pode vir do estímulo exterior, pois não há incorporação. Impõem-se, portanto, que, em nós algo se realize, e êsse algo já *está* de modo virtual, pelo menos. Foi o que vimos em "Teoria do Conhecimento".

cimento, ou o estímulo sôbre o esquema. Mas se actualizamos um e virtualizamos o outro, cometemos um êrro. Uma visão verdadeiramente dialéctica tem de fundar-se numa posição real-idealista, que afirma a presença, a contemporaneidade dos dois aspectos, e a sua reciprocidade, sem os quais não seria possível estructurar-se nenhuma forma de conhecimento.

Examinemos um dos argumentos mais debatidos da teologia: o argumento ontológico de Santo Anselmo, sôbre cuja análise nos demoraremos, devido às incompreensões que provocou.

Verificará o leitor, se prestar a devida atenção à seqüência dos raciocínios que iremos expor, que êste argumento tem sido o escolho de muitos pensadores, que, por não o terem entendido em tôda a sua pujança, modificaram-no uns, refutaram-no outros, com argumentos inadequados, e desprezaram-no muitos.

Alongaremos esta parte, porque se impõe o seu exame cuidadoso. Reproduziremos as palavras de Santo Anselmo; posteriormente, uma síntese da crítica de Gaunilon, que se tornou indevidamente famosa, e, finalmente, uma síntese da resposta de Santo Anselmo. Teceremos alguns comentários que facilitem a boa compreensão dêste importante argumento, e evidenciaremos, *pari passu*, as falsificações que êle sofreu. Desejamos, desta forma, fazer justiça ao grande pensador de Bec, tantas vêzes incompreendido, mas que revelou, através dêste argumento, um dos pontos mais altos do pensamento teológico, e uma sugestão que ainda não deu todos os frutos possíveis.

É verdade que êste argumento surge muitas vêzes na filosofia, modificado por um ou por outro, como o foi por Descartes. Mas as investigações históricas mostram-nos que êste nunca leu a obra apologética de Santo Anselmo, como nem tampouco a leu Tomás de Aquino.

São tais razões que levaram a êstes a não captar em tôda a sua intensidade e extensidade a grandeza dêste argumento, que é *a priori*, mas que possui uma base de experiência e de aposterioridade, virtualizada à visão formalista, não porém, à dialéctica.

E se nos prolongamos, estamos certos de que fazemos justiça ao argumento, tantas vêzes combatido. Quando expusermos as refutações de Gaunilon, teremos oportunidade de acrescentar outras que foram propostas, que, em suma, são apenas corroboradoras daqueles argumentos, com pequenas variantes.

Antes de expormos, com as próprias palavras de Santo Anselmo, o seu famoso argumento, desejamos chamar a atenção para o estilo em que é vazada essa exposição. Trata-se da maneira dialéctica de expor na Idade Média, quando ainda perduravam as concepções platônicas. O estilo é pesado, e, em muitos pontos, de bem difícil compreensão. Impõe-se uma leitura muito cuidadosa, paciente, a fim de que possamos acomodar nossos esquemas aos esquemas dessa época, permitindo, afinal, uma inteligência cabal do assunto, por meio de uma assimilação que, de início, é difícil.

Se se compreender a posição filosófica de Santo Anselmo, que era de influência agostiniana, platônica em muitos aspectos, poder-se-ia dizer que, desde que nos mostra êle a realidade de uma idéia (e realidade aqui em genuíno sentido platônico), a realidade da existência está conseqüentemente provada.

Os seus adversários irão esgrimir argumentos provindos do mundo empírico, do tetradimensional, para combater o que é, por Santo Anselmo, colocado transcendentalmente. A existência da idéia do ser "que nada de maior se pode conceber" não implica uma existência ôntica, mas uma existência ontológica e transcendental. Não pretendia, com êsse argumento, provar, nos têrmos existenciais das coisas tempo-espaciais, a existência dêsse ser. Foi o que não compreendeu Gaunilon, que esgrimiu, ao objectá-lo, e como o fazem ainda outros, do ponto de vista empírico, argumentos fundados na experiência, quando Santo Anselmo apenas queria fundar-se numa realidade: a de que podemos conceber um ser que nada de maior pode ser concebido, e êste ser é Deus, que necessàriamente existe, transcendentalmente a nós, mas sustentáculo e subsistência do ser infinito.

Ouçamos, primeiramente Santo Anselmo:

O argumento ontológico

Êste argumento é exposto assim nos capítulos que abaixo traduzimos do "Proslogion".

"Capítulo II — *Que Deus existe verdadeiramente, embora o insensato diga em seu coração: "Deus não existe".*

Pois, Senhor, Tu, que dás a inteligência da fé, concede-me, na medida em que sabes conveniente, que eu compreenda que Tu existes, como nós o cremos, e que Tu és tal como cremos. Ora, cremos que Tu és alguma coisa tal, que nada de maior pode ser concebida (pelo pensamento). Trata-se de saber se existe uma natureza semelhante, porque *disse o insensato em seu coração: "Deus não existe?"* (Ps. XIII, 1). Mas, certamente, êsse mesmo insensato, quando entenda o que eu digo: "Alguma coisa de que nada de maior pode ser pensada",

compreende o que ouve — e o que êle compreende está em sua inteligência, mesmo que não compreenda que tal objecto de seu pensamento existe. Pois, é uma coisa ter a idéia de um objecto qualquer, e outra, compreender que êsse objecto existe. Quando o pintor pensa de antemão no quadro que vai fazer, possui-no em seu espírito, mas sabe que ainda não existe, pois ainda não o executou. Mas, após havê-lo pintado, êle não só o tem em sua inteligência, como sabe também da existência do que êle fêz. O insensato também deve convir que êle tem, ao menos na inteligência, alguma coisa que êle não pode conceber outra que lhe seja maior, pois, quando ouve tal pensamento, êle o compreende, e tudo quanto é compreendido está na inteligência. Mas, certamente, o que nada de maior pode ser concebido, não pode existir sòmente na inteligência. Com efeito, se existisse apenas no espírito, poder-se-ia concebê-lo como existindo também na realidade; o que seria superior. Portanto, se o que nada de maior pode ser concebido está sòmente no espírito, êsse mesmo que nada de maior se pode conceber, é alguma coisa que outra maior se pode conceber — o que não seria, portanto, uma conclusão legítima. Existe, portanto, sem qualquer dúvida, alguma coisa de que nada de maior se pode conceber, nem na inteligência, nem na realidade.

Capítulo III — *De como não se pode pensar que Deus não existe.*

Pelo que acabamos de dizer, Deus existe tão realmente, que não se pode pensar em sua não-existência. Porque, pode-se conceber um ser tal que não possa ser pensado como não existente na realidade, e que, por conseguinte, é superior àquele cuja idéia não implica necessàriamente a existência.

Eis por que, se o ser, acima do qual nada maior se pode conceber, é passível de ser considerado como não existente, segue-se que êste ser, que não tinha igual, já não é o acima do qual não se pode conceber coisa maior, conclusão necessàriamente contraditória. Existe, portanto, verdadeiramente um ser acima do qual não podemos conceber outro maior, e de tal maneira que não se possa sequer pensar como não existente; êste ser és Tu, ó Deus, Senhor nosso!

Existes, pois, ó Senhor, Deus meu!, e tão verdadeiramente que não é sequer possível pensar-Te como não existente, e com razão. Porque, se uma inteligência pudesse conceber algo que fôsse melhor que Tu, a criatura se elevaria por cima do Criador, e viria a ser o seu juiz, o que é absurdo. Ademais, tudo, menos Tu, pode, pelo pensamento, ser suposto como não existindo. A Ti só, entre todos, pertence a qualidade de existir

verdadeiramente, e no mais alto grau. Tudo o que não és Tu, não possui mais que uma realidade inferior e recebeu o ser em menor grau. Por que, então, *o insensato disse em seu coração: Não há Deus*, quando é tão fácil a uma alma racional compreender que existes, mais fàcilmente do que tôdas as coisas? Precisamente porque é insensato e sem inteligência.

Capítulo IV — *Como o insensato disse em seu coração o que não se pode pensar.*

Mas, como o insensato disse em seu coração o que não pode pensar ou como não pode pensar o que disse em seu coração? E se se pode dizer verdadeiramente que o pensou, pois o disse em seu coração, e ao mesmo tempo que não o disse em seu coração, porque não pôde pensá-lo, é preciso admitir que há muitas maneiras de dizer em seu coração ou pensar. Pensa-se de distinto modo uma coisa, quando se pensa palavra que a significa ou quando a inteligência percebe e compreende a própria coisa. No primeiro sentido, pode-se pensar que Deus não existe; no segundo, não. Aquêle que compreende o que é Deus, não pode pensar que Deus não existe, embora possa pronunciar estas palavras em si mesmo, já sem atribuir-lhes nenhum significado, já atribuindo-lhes um significado estranho, porque Deus é um ser tal, que não se pode conceber outro maior que Êle. O que bem compreende isto, compreende ao mesmo tempo que tal ser não pode ser concebido sem existir de facto. Por conseguinte, aquêle que compreende estas condições da existência de Deus, não pode pensar que não existe.

Graças, pois, te sejam dadas, ó Senhor! Porque o que crê a princípio pelo dom que me fizestes, compreende-o agora pela luz com que me iluminas, e ainda quando não quisera crer que existes, não poderia concebê-lo".

Numa nota a êste capítulo, Julian Alameda tece êstes comentários: "O sentido exacto dêste capítulo é o seguinte: Se alguém representa a Deus de maneira vaga e defeituosa, pensando no que uma definição puramente nominal ou gramatical de Deus pode dar a conhecer, poderá cair, sem contradizer-se, que Deus não existe. Mas, se fixar seu pensamento sôbre a própria coisa, que é Deus, ou sôbre o que a definição real de Deus expressa, a saber, que Deus é o ser infinitamente perfeito, não lhe será possível, sem cair em uma contradição formal, pensar ou dizer que Deus não existe, porque diria que aquêle, que é infinitamente perfeito, não existe. Êste é o pensamento de Santo Anselmo. É exacto? Se entende que nosso espírito não vê mais que uma idéia-imagem do ser perfeito, seu racio-

cínio seria falso. Porque, nessa hipótese, poder-se-ia perguntar, sem cair em nenhuma contradição, se existe realmente um objecto que responda a essa imagem, já que antes de dever admitir a existência de Deus sôbre o testemunho dessa idéia, seria necessário demonstrar a fidelidade desta última".

* * *

Antes de fazermos nossa crítica final ao argumento ontológico, vejamos as razões apresentadas em favor do "insensato" por Gaunilon, a defesa de Santo Anselmo, e, finalmente, as críticas mais célebres que lhe foram endereçadas.

As objecções de Gaunilon

As objecções de Gaunilon fundam-se numa série de argumentos que procuraremos sintetizar com a máxima clareza, pois o seu pensamento obscuro é sempre uma das maiores dificuldades para todos quantos se debruçam sôbre o texto.

Toma êle a defesa do insensato. Não que não creia em Deus, pois é um monge, mas apenas nega valor probativo ao argumento ontológico, também conhecido por argumento *a simultâneo.*

Partindo do princípio de que existir na inteligência e na realidade é mais do que existir apenas na inteligência, se o objecto buscado está apenas na inteligência, seria menor que o outro que estivesse em ambas. Neste caso, se o objecto buscado existir apenas na inteligência, não seria o maior de todos, o que contradiria o conceito que dêle temos. Portanto, segue-se daqui, como coisa necessária, que o que é maior que tudo o mais, cuja idéia está na inteligência (o que já se provou), deve existir na realidade, pois, do contrário, não seria o maior de todos.

Ora, afirma Gaunilon, se um objecto está no espírito, apenas porque compreendemos as palavras que o expressam, não devemos esquecer que muitas coisas falsas e inexistentes podem também ser compreendidas ao ouvir as palavras que as expressam. Haveria diferença se o objecto de que se trata não estivesse nas mesmas condições das coisas falsas, no sentido de que, não sòmente, compreendem as palavras que o expressam, como também, que o seu sentido, o seu objecto, está na minha inteligência, em cujo caso eu não poderia pensá-lo senão compreendendo que existe.

Distingue, aqui, a simples inteligência das palavras, e a inteligência do próprio objecto, que, neste caso, implica sua existência. Portanto, há o objecto pensado, e o objecto como existente.

Admite, ainda: a) que se pode pensar na não existência de Deus; b) pode-se desconhecer a existência de Deus; do contrário, para que haveria preocupação em demonstrá-la?

Mas já aqui, modifica o pensamento de Santo Anselmo, pois no "Proslogion" êste não fala ainda em Deus, mas apenas naquele ser que está acima de todos os sêres, aquêle ser *quod maius cogitari non potest.*

O argumento seria válido, continua Gaunilon, se se fizesse uma prova incontestável, que êste objecto é tal que não se possa, nem de leve, duvidar de sua existência, desde o momento em que é pensado, e não apenas que existe na minha inteligência, porque a inteligência poderia, como pode, conter idéias duvidosas e falsas até, embora compreendidas, quando pronunciadas as palavras correspondentes.

Assim, o pintor que pretende realizar um quadro, tem-no apenas na inteligência, e só quando o realiza dá-lhe uma existência.

Como não conheço a Deus, não posso também concluir a sua existência pela analogia com algo que lhe seja parecido, pois Santo Anselmo afirma que Deus é tal que nada pode ser-lhe semelhante.

Se ouço falar de um homem que me é desconhecido, posso contudo representá-lo como um ser real, segundo a idéia de homem. Mas poderia tal homem não existir, apesar de eu já tê-lo representado sob a imagem de algo verdadeiro. E se não era o homem em particular era, contudo, um verdadeiro homem em geral. Mas, quando ouço dizer que Deus é o ser maior que qualquer outro, não posso tê-lo na inteligência e no pensamento de uma maneira fácil como, por exemplo, posso ter do homem de quem se falou.

Podemos pensar no homem como um ser completo e verdadeiro, porque esta idéia nos é conhecida, mas de Deus já tenho que falar por intermédio de uma palavra da qual não se pode em absoluto, senão dificilmente, deduzir a realidade do que expresso. Ao ouvirmos uma palavra, compreendemos nìtidamente o seu conteúdo, quando êste conteúdo já é conhecido, do contrário, é duvidoso que se consiga captá-lo. Só desta maneira, pode a minha inteligência compreender alguém que diga que exista um ser maior que tôdas as coisas que se possa pensar.

Há, aqui, nesta frase de Gaunilon (*"aliquid maius omnibus quae valeant cogitari"*), uma modificação do pensamento anselmiano. Porque não se trata de pensar num ser maior que as coisas que se podem pensar, *mas, sim, de que se pode pensar num ser maior do que tôdas as coisas, quer pensadas ou não.*

Êste esclarecimento é importante como ainda veremos. Quanto ao arcabouço do argumento de Santo Anselmo, são êstes os argumentos refutatórios de Gaunilon: Se se quer considerar como existente no espírito uma coisa que, contudo, o pensamento não pode representá-la sob a forma de um ser real qualquer, não o nego; mas, como, desta maneira, a existência ideal não se segue necessàriamente que exista na realidade, não lhe concedo esta existência, a menos que me demonstrem por uma prova irrefutável. Porque o que conclui a favor da existência dêste ser, partindo do princípio de que, se não existisse, não seria o maior de todos, não se dá bastante conta do espírito do seu interlocutor, já que não sòmente não afirmo sua existência, mas que a nego categòricamente. Duvido, pelo menos, que seja efectivamente maior que todo outro objecto real, e não lhe concedo mais existência, se assim posso chamá-la, que a que lhe dá o esfôrço que realiza o meu espírito para representar uma coisa que não conhece mais do que por palavras que ouviu. Como se pode demonstrar, então, prossegue Gaunilon, que êste ser, maior que todos os outros, existe de facto, pelo simples facto de ser tal, quando eu o nego, ou, pelo menos, dêle duvido, e quando êste ser, maior que nenhum outro, não está em minha inteligência, nem em meu pensamento, como, de igual maneira, posso dizer de muitas outras coisas duvidosas e incertas?

É pois necessário prèviamente que eu tenha certeza que êste ser supremo exista. Neste caso, estará para mim fora de dúvida que subsiste em si mesmo.

Aqui está o esquema da refutação de Gaunilon, que posteriormente seria usado por todos os que combateram o argumento ontológico. Para corroborar as suas palavras, apresenta exemplos que vamos sintetizar. Admitamos que se afirma a existência de uma ilha chamada Perdida, devido à dificuldade ou impossibilidade de encontrá-la. Se lhe atribuíssem riquezas e delícias incalculáveis, em maior abundância que nas Ilhas Afortunadas, e que, em produtos, ultrapassa a tôdas as terras habitadas pelos homens, qualquer pessoa poderia compreender fàcilmente estas minhas palavras.

Mas, se depois, com a impressão de quem tira uma conseqüência rigorosa, dissesse que não se pode mais duvidar, daqui por diante, da existência dessa ilha, pois que dela se tem

uma idéia clara, e que é mais existir na realidade do que sòmente na inteligência, pois, do contrário, qualquer outra terra existente seria mais importante que ela; se, com semelhantes raciocínios, quisessem fazer-me admitir a existência de tal ilha, acreditaria que o argumentador brinca, ou não saberia eu qual de nós dois é mais insensato.

Estão aqui compendiadas as razões a favor do insensato. Vejamos agora.

A resposta de Santo Anselmo a Gaunilon

De início, Santo Anselmo, em sua defesa, faz a afirmativa de que a demonstração de Gaunilon é improcedente, sobretudo quando aproveita o argumento da ilha perdida. Inicia Santo Anselmo com estas palavras a sua defesa: "Se o ser do qual nada se possa conceber maior não é compreendido pela inteligência, nem sequer concebido no pensamento, isto é, nem sequer imaginado, certamente teremos de dizer: ou que Deus não é o ser acima do qual nada se pode conceber maior, ou não é nem compreendido pela inteligência nem concebido pelo pensamento. A própria fé e a própria consciência de Gaulilon demonstram que pode ser concebido. Portanto, compreendemos e concebemos, temos na inteligência e no pensamento, algo que estimamos mais do que nenhuma outra coisa". E dirigindo-se a êle diz: "ou os argumentos em que apoias teus ataques não são verdadeiros, ou as conclusões que dêles tiras não são legítimas". Mostra o processo do pensamento de seu opositor, que sintetiza da seguinte maneira:

1.º) que se pode pensar uma coisa acima da qual outra não se pode conceber;

2.º) mas daí não se segue que êsse algo esteja na inteligência;

3.º) e se estiver na inteligência, não se segue que exista necessàriamente na realidade.

Mas retruca Santo Anselmo: "afirmo, com certeza, que êsse algo, desde o momento que pode ser pensado, existe necessàriamente, e vou prová-lo".

E, assim, prossegue: "o ser acima do qual nada se pode imaginar de superior, necessàriamente tem que ser representado como carecendo de princípio e não pode ser considerado como possível sem ser realmente, porque um possível pode ser considerado como começando a existir. Mas êle não. Portanto, se o pensamento pode admitir sua existência, êle existe

necessàriamente. E não existe apenas pelo pensamento, porque o que nega, e o que duvida, que haja algo acima do qual nada se possa conceber maior, não nega, nem duvida que êsse objecto, se existisse, poderia simultâneamente existir realmente e no pensamento. Pois o contrário, não seria o ser acima do qual não podia imaginar-se nada maior, e tudo que pode ser pensado e não existe, poderia, embora existisse, não existir, nem na realidade, nem na inteligência pelo qual, o que é tal que não pode imaginar-se coisa mais perfeita, existe necessàriamente, bastando apenas possa ser pensado. Mas, suponhamos que êsse ser não exista, embora possa ser pensado; tudo que pode ser pensado e não existe realmente, se viesse a existir, não seria certamente êsse objecto acima do qual não há nada. Portanto, se êsse objecto fôsse o ser acima do qual não se pode imaginar nada, não seria o ser sôbre o qual nada pode conceber-se, contradição totalmente absurda".

Em síntese, Santo Anselmo quer dizer: eu penso num ser acima do qual não se pode imaginar outro. Não conclui, simplesmente, pela sua existência; entra, então, na classe dos sêres que podem ser e não ser e, conseqüentemente, não pode ser aquêle acima do qual não se pode conceber outro.

Existe, pois, e não existe ao mesmo tempo, o ser acima do qual não se pode imaginar uma coisa mais perfeita. É, pois, falso que não haja algo de real acima do qual não se possa conceber nada, e isso teria lugar, ainda, quando o objecto não fôsse senão perseguido pelo pensamento, com maior razão se pudesse ser compreendido e estivesse na inteligência.

E acrescenta Santo Anselmo: "certamente que o que não existe em tal tempo e em tal lugar determinado, embora exista em outro tempo e lugar, pode, contudo, ser ideado como não existente em nenhuma parte, do mesmo modo que não existe em certo tempo. O que não existia ontem e existe hoje, poderia nunca ter existido, como de facto não existia ontem; e o que não existe aqui, mas sim, em outra parte, pode ser concebido como não existente em nenhuma parte, pois é como se não existisse aqui. Ocorre o mesmo com o objecto, cujas partes não ocupem tôdas o mesmo lugar ou não existam ao mesmo tempo. Pode ser considerado como não existente em nenhuma parte e em nenhum tempo, enquanto a tôdas as suas partes e, por conseguinte, a seu todo.

Porque, embora se diga que o tempo exista sempre e o universo em tôda parte, contudo, o tempo não existe integralmente sempre, nem o universo integralmente por tôda parte. Como algumas das partes do tempo não existem quando outras existem, pode-se pensar que nenhuma delas exista, e como as

diversas partes do universo não ocupam o mesmo lugar umas com as outras, podem ser pensadas como não existentes em nenhuma parte.

Em uma palavra, todo objecto composto de partes pode ser, pelo pensamento, decomposto e concebido como não existente. Conseqüentemente, o que não existe integralmente em tôda parte e sempre, pode, em todos os casos, ser suposto de não existir. Mas o ser acima do qual nada se pode imaginar, se existe, não pode ser concebido como não existente; se fôsse de outro modo não seria tal que nada se possa conceber acima dêle, o que é contraditório. Não está, pois, integral em parte alguma. nem em qualquer tempo, mas integral em tôdas as partes, e sempre".

E pergunta Santo Anselmo: "pensas tu que o ser, no qual concebemos estas propriedades, possa ser pensado e compreendido existir no pensamento e na inteligência? Se não pode ser concebido, tampouco podem estas propriedades lhe serem atribuídas. E se dizes que não se pode ter na inteligência o que não pode ser integralmente concebido e compreendido, é como se disesses que aquêle que não pode sofrer o brilho da luz do sol, não vê a claridade do dia, que não é outra coisa mais que a luz daquele astro. Quem pode duvidar que até ao presente não tenhamos compreendido, nem tenhamos na inteligência a idéia de um ser acima do qual nada se pode imaginar, um ser tal que lhe podemos atribuir em todo conhecimento as qualidades já tantas vêzes mencionadas?"

Prossegue Santo Anselmo, mostrando que o que está na inteligência, é necessàriamente compreendido, pois o que é pensado, é pensado pelo pensamento, e existe no pensamento da mesma maneira que é pensado, como o que é compreendido é compreendido pela inteligência, e acha-se na inteligência, da mesma maneira que é compreendido por ela. Se o ser do qual nada se pode conceber de maior, apenas estivesse na inteligência, seria um ser acima do qual se poderia pensar algo maior, e, neste caso, êle seria o maior. Êle não pode estar apenas na inteligência, porque, do contrário, poder-se-ia pensar um maior do que êle.

Se alguém pensar que êste ser não existe, respondo que, nesse momento, êle representa algo acima do qual não há nada, ou não representa. Se não pensa nesse objecto, não pode imaginar que não exista, se, ao contrário, o tem no pensamento, concebe, então, um ser, cuja existência não se pode supor. Das coisas que existem, com certeza pode-se concebê-las como não existentes, e muitas das existentes pode-se concebê-las como podendo não existir. Embora nenhuma das coisas, que existem,

possam ser acreditadas como não existentes, pode-se pensar como não existentes, excepto o ser que está acima de tudo. Tôdas as coisas que tenham um princípio e fim, podemos pensá-las como não existentes, *mas não se pode pensar como não existente aquilo que não tem nem princípio nem fim, que não está composto de reunião de partes.* Podemos, pela imaginação, destruir muitas coisas que sabemos existir, e supormos a existência de muitas outras, que sabemos que não existem, não que creiamos que as coisas sejam assim, mas porque nos apraz imaginar como tais. Podemos, ao mesmo tempo que conhecemos a existência de um objecto, pensar na sua não-existência. O que não podemos é pensar que existe e não existe ao mesmo tempo. E afirma: se alguém distingue, por conseguinte, desta maneira, as duas proposições que compõem o que acabo de dizer, compreenderá que nada, durante o tempo de sua existência, pode ser pensado como não existente, e que contudo, excepto se acima do mesmo não se pode imaginar nada, tudo o mais, ainda, quando se sabe que existe, pode ser pensado não existir".

E refutando com antecedência as futuras objecções, preste-se atenção a estas palavras de Santo Anselmo: "em primeiro lugar, recordas com freqüência que eu disse: "o que é maior que tudo mais que está na inteligência; pois se está na inteligência, está também na realidade, porque, de outro modo, êste ser maior que todos não o seria. *Pois bem, em nenhuma parte, em nenhuma de minhas palavras, se encontra semelhante raciocínio.*

Porque, para provar que o ser existe na realidade, não é igualmente concludente dizer que é maior que todos, ou que é tal que o pensamento não possa formar um mais perfeito. Com efeito, se alguém afirma que o ser acima do qual o pensamento não pode conceber nada maior não é um ser real, ou pode não existir, ou pode ser pensado não existir, é fácil refutar. O que não existe pode efectivamente não existir, o que pode não existir pode ser pensado não existir. Muito bem, *tudo o que pode ser pensado não existir, se existe, não é aquilo acima do qual nada se pode pensar de maior.* E se não existe, não é menos certo que, se existisse, não seria êste ser acima do qual nada se pode imaginar de maior. Mas não se pode dizer do ser acima do qual é impossível algo pensar de maior que, se existe, não é aquêle acima do qual é impossível nada pensar de maior, ou que se existisse não seria aquilo acima do qual é impossível nada pensar de maior. É, pois, falso que não exista, que possa não existir ou que possa ser pensado não existir, porque, do contrário, se existe não é o que se diz que é, e se existisse não seria o que se diz que é".

E, para terminar, Santo Anselmo faz estas últimas considerações:

"Mas ainda quando fôsse certo que não se pode pensar e conceber um *ser maior do qual outro não se pode imaginar*, seria verdadeiro, contudo, que se pode pensar, e ainda conceber uma coisa que esteja acima de tôdas as outras". Se é possível encontrarem-se homens suficientemente néscios para negar a existência de um ser acima do qual não podem imaginar outro, contudo, sua audácia não irá sustentar que não compreendem o sentido das expressões pelas quais se designa êste ser; e se algum dêles fôsse capaz de afirmá-lo, ter-se-ia que repelir suas palavras e ainda a sua própria pessoa com desprêzo. Portanto, todo homem que nega que existe um ser acima do qual não se pode imaginar nada, compreende, pelo menos, o sentido da negação que expressa; negação que não pode ser compreendida, sem que suas diversas partes o sejam igualmente. Muito bem, uma destas partes é o ser tal *que nada de maior pode ser concebido.* Assim, o que expressa esta negação, compreende, quem quer que seja, e pensa o sentido destas palavras: *nada maior pode conceber-se.* Mas é claro que se pode igualmente pensar e conceber que êste ser não pode não existir. Pois bem, aquêle que tem êste pensamento concebe um ser maior que aquêle que supõe que êste objecto de seu pensamento poderia muito bem não existir na realidade. Por conseguinte, quando se pensa uma coisa acima da qual não se possa imaginar outra maior, se se crê que pode não existir, não é já uma coisa tal que não se possa conceber outra maior. Mas o mesmo objecto não pode ser ao mesmo tempo pensado como existente, e não pensado. Pelo qual, aquêle que pensa um ser acima do qual não há nada maior, não pensa o que pode existir, mas o que não pode não existir. O que pensa, existe, pois, necessàriamente, porque tudo o que pode não existir não é o que êle pensa; um ser tal, que não pode conceber-se maior".

Conheçamos primeiramente algumas das famosas objecções ao argumento de Santo Anselmo.

TEMA IV

ARTIGO 3

OBJECÇÕES AO ARGUMENTO DE SANTO ANSELMO

Refutação de Locke

"Se tenho a idéia complexa de substância, solidez e extensão, juntas, a que chamo "matéria": prova isto que êste volume de matéria existe? Não.

E se a isto acrescento a idéia de existência necessária: prova isto que a matéria existe necessàriamente? Não. Experimente-se com o espírito e acontecerá o mesmo. A razão está em que o juntar ou separar, incluir ou excluir, uma ou mais idéias, quaisquer que eu tenha em minha cabeça, não têm nenhuma influência sôbre o ser das coisas exteriores a mim para que existam, quando junto idéias em meu espírito. Mas se dirá que a idéia de Deus inclui a existência necessária, e, por isto, Deus tem uma existência necessária.

Contesto: a idéia de Deus, enquanto a palavra *Deus*, significa a eterna causa primeira, inclui a existência necessária.

E, neste sentido, o ateu e o teísta estão de acôrdo; ou melhor, não há ateu que negue um Ser primeiro, eterno, que tenha existência necessária.

"O que diferencia o teísta do ateu é o seguinte: o teísta diz que êste ser eterno, que tem existência necessária, é um espírito cognoscente; o ateu diz que é matéria cega desprovida de pensamento. Se para decidir a questão se une a idéia de existência necessária à Substância ou Ser primeiro e eterno, não se ganha nada. É preciso provar, de alguma ou outra maneira, que êsse Ser primeiro eterno, necessàriamente existente, é material ou imaterial, pensante ou não pensante; e sòmente quando se haja provado assim a existência de Deus, a existência necessária estará incluída na idéia de Deus; mas não antes. Porque um Ser eterno, necessàriamente existente, material e sem sabedoria, não é o Deus do teísta. De modo, pois, que ambas as partes supõem a existência real; e a reunião, em nosso pensamento, da idéia de existência necessária a uma idéia de substância material desprovida de sensação ou à idéia de espírito imaterial cognoscente, não as converte em existentes nem altera em nada a realidade de sua existência, porque nossas idéias não alteram em nada a realidade das coisas.

Por exemplo, o ateu porá a existência necessária na sua idéia de matéria; fará o que quiser, mas por ela não provará a existência real de alguma coisa correspondente a essa idéia; deve provar primeiro, e por meios diferentes dessa idéia, a existência de uma matéria eterna que tudo realiza, e então haverá provado que sua idéia é evidentemente verdadeira; até então, não será mais que uma idéia precária, construída à sua vontade, que nada prova da existência real, pela razão acima mencionada; quer dizer, que nossas idéias não realizam ou alteram em nada a existência real das coisas; e tampouco se há de inferir que na natureza existe uma coisa que lhe corresponda, porque podemos formar essa idéia completa em nossos espíritos.

Pelas idéias do espírito, discernimos o acôrdo ou o desacôrdo das idéias que têm uma existência ideal semelhante em nosso espírito; mas daqui não passamos, nem provamos nenhuma existência real, pois a verdade que assim conhecemos é sòmente de nossas idéias e sòmente se aplica às coisas, na medida em que se supõe que existam, em correspondência com tais idéias. Mas qualquer idéia, simples ou complexa, pelo mero facto de estar em nosso espírito, não evidencia a existência real de uma coisa exterior a nosso espírito que corresponda àquela idéia.

A existência real sòmente se pode provar pela existência real; e, portanto, a existência real de Deus sòmente se pode provar pela existência real de outras coisas: a existência real de outras coisas exteriores a nós, sòmente nos pode ser evidenciada por nossos sentidos; mas conhecemos nossa própria existência por uma certeza ainda maior do que a que nossos sentidos nos podem dar da existência de outras coisas, e isto é uma percepção interna, autoconsciência ou intuição; de que, portanto, pode extrair-se, por uma corrente de idéias, a mais segura e incontestável prova da existência de Deus".

* * *

Outras refutações, no mesmo teor, foram propostas, e seria longo reproduzi-las, como as de Kant, Hegel, etc. Na verdade, nada acrescentam de novo, além das velhas objecções já conhecidas, que seguem o modêlo de a de Gaunilon.

* * *

Refutação de Hellin

Modernamente, Hellin também procura refutar o argumento ontológico.

Em nenhuma proposição o predicado pode ter maior realidade que o sujeito. Ora, no argumento de Santo Anselmo, sob qualquer forma que seja, o sujeito é meramente cogitado, portanto, o predicado, que é a existência, é meramente cogitado, e não real.

Pois, na verdade, se um sujeito é possível, o predicado intrínseco é possível; se o sujeito é ficcional, o predicado intrínseco é ficcional; se o sujeito é existente, o seu predicado intrínseco é também existente.

Ora, o argumento ontológico diz o seguinte: "Deus é o maximum pensável; ora, o máximo pensável contém a existência real; portanto, Deus tem existência real. Neste argumento — prossegue Hellin — a maior decorre de convenção; a menor é semelhante em sua base, porque se não existisse *in re*, não seria o máximo pensável; pois se poderia pensar algo máximo pensável, que existiria, não só na mente, mas também na realidade".

Responde Hellin ao argumento exposto: que Deus é o máximo pensável, concede. Que contém a existência real meramente cogitada, assim como meramente cogitado é sujeito que é máximo cogitado, também concede. Se tem existência real *exercitada in re*, já subdistingue. Se é demonstrada *a posteriori*, que o máximo excogitável é, não só excogitado, mas também real, concede. Mas se decorrente apenas da noção de máximo excogitável, nega.

E, daí, surgem as distinções seguintes: se tem realidade de excogitada, concede; exercida na coisa, subdistingue: se é demonstrado *a posteriori* que o máximo excogitável é real, concede. Mas se só decorre da noção de excogitável, nega. Nega ainda que se possa pensar algo máximo excogitável maior, na verdade, que exista (isto é, nega que possa existir algo de maior que o máximo que se possa excogitar): portanto, no primeiro máximo excogitável, já pensava implìcitamente a existência real e exercitada; mas a existência é também excogitada como o próprio máximo excogitável. Se o máximo excogitável existisse *a parte rei*, seria o maior real, mas, de nenhum modo, seria o máximo excogitável, não tudo o que se pode excogitar *in reali*, pois o cogitado é, como máximo excogitável, meramente cogitado.

O mesmo argumento serve como objecção aos argumentos de Leibnitz e de Descartes, que são, em parte, decorrentes do argumento anselmiano, e que examinamos mais adiante.

Refutação de Muñiz

"Santo Anselmo empregou todo o poder de seu engenho em pôr de manifesto a continência da existência actual no próprio conceito que todo homem tem de Deus. Todos os homens — argumenta o Santo — quando falam de Deus, querem expressar, sob êste nome, o ser mais perfeito que se pode pensar e imaginar. Muito bem, se êste ser carecesse de existência, não seria o mais perfeito que se pode pensar e imaginar, porque um ser qualquer existente — pelo simples facto de existir — já seria mais perfeito que êle. Logo, no próprio conceito de Deus, está implicada sua existência real. Quem bem entenda o que significa êste nome "Deus", nêle encontrará contida a sua existência actual. Por conseguinte, a existência de Deus é evidente para todos os homens; só o néscio pode dizer que "não há Deus".

"Êste é, em substância, o célebre argumento de Santo Anselmo, batizado com côres diversas sob a pena de Descartes, Leibnitz e outros filósofos", diz Muñiz.

"Tomás de Aquino, em poucas palavras, assinalou o vício radical de tão decantado argumento *ontológico*. Em primeiro lugar, replica o Angélico Doutor, nem todos entendem sob o nome de Deus o ser mais perfeito que se pode pensar, pois muitos conceberam Deus como corpo. Mas, ainda supondo que se entenda por Deus o ser mais perfeito que a mente humana possa conceber, nada se segue daqui que demonstre a sua existência real. Haverá sempre um salto ilegítimo da ordem ideal à ordem real, da ordem lógica, ou do pensamento, à ordem ontológica; e êste é vício radical do argumento ontológico, em qualquer forma que se apresente. Vejamos:

"Deus é o ser mais perfeito que se pode pensar. Fixemos bem os dois sentidos que pode ter esta proposição. Primeiro: Deus é o ser *real* e mais perfeito que se pode pensar. Tomada neste sentido a proposição, supõe a realidade e existência de Deus, que é precisamente o que se intenta demonstrar contra os ateus.

Segundo: Deus é o ser mais perfeito, que a mente do homem pode conceber. Neste caso, trata-se, não só de um ser real, como na proposição anterior, mas de um ser *concebido* pelo homem, como o mais perfeito que se possa pensar. Um ser concebido desta maneira, entranha a existência? Sem dú-

vida alguma que entranha a existência *ideal,* ou seja, a existência real concebida; pois é impossível conceber uma coisa como a mais perfeita que se possa pensar, sem que, ao mesmo tempo, seja representada como existente. Por isso, quem pensa em Deus, como o ser mais perfeito que se possa conceber, pensa-o também como realmente existindo.

Mas que a razão do homem pense uma coisa como realmente existente, segue-se que realmente exista? Aqui está a passagem da ordem ideal à real, da ordem lógica à ontológica. Uma coisa é o pensamento da existência real, e outra, muito distinta, a realidade da existência pensada. O homem pode pensar que a felicidade consiste nas riquezas ou nos prazeres, que o direito está na fôrça, que a alma perece com o corpo... e tantas e tantas outras coisas. E, contudo, estas coisas, pensadas pelo homem como reais e existentes, não têm realidade nem existência alguma fora da inteligência que as representa e concebe. O homem pode, do mesmo modo, pensar em Deus como real e existente; mas inferir, daí, que existe realmente, é confundir duas ordens completamente distintas, como são a ordem do ser e a do pensamento".

TEMA IV

ARTIGO 4

ANÁLISE DA CRíTICA AO ARGUMENTO ANSELMIANO

A leitura das objecções ao argumento ontológico de Santo Anselmo, feita ràpidamente, parece mostrar a improcedência de tal argumento. É tão fácil a refutação dada por teístas e ateístas, que logo deveria provocar, em quem as lê, uma dúvida, que o nosso método da suspicácia logo nos indica.

É de admitir que Santo Anselmo não tivesse percebido êsses "pontos de fraqueza" de seu argumento? Não teria êle meditado prèviamente em tôdas as possíveis refutações? Seria o grande beneditino tão ingênuo que se deixasse arrastar por uma confusão de ordens, que qualquer estudante de lógica, desde logo compreenderia? Estaria tão cego em sua paixão e crença, que se deixasse levar por um argumento frágil?

De antemão, respondemos que não o estava. E vamos mostrar por que. Mas antes, impõe-se que reunamos todos os argumentos contrários que, mais ou menos, se repetem. Analisemos êsses argumentos e depois procuremos, no próprio argumento ontológico, o que, nêle, lògicamente, já estava implícito, e que Santo Anselmo julgava que outros pudessem captar.

Se fizemos questão de coligir objecções e estampá-las nesta obra, procedemos assim por espírito de honestidade para com o grande filósofo, que foi, pròpriamente, o iniciador da escolástica, e que lhe marcou o primeiro grande passo ascendente.

Em primeiro lugar, não esqueçamos a posição filosófica de Santo Anselmo. É êle genuìnamente platônico. A posição platônica caracteriza-se pela aceitação de uma realidade das formas (ou idéias, como freqüentemente se diz) além da realidade do mundo empírico.

Mas reconhece, que êste, em que a matéria copia com mais ou menos perfeição as formas, é um mundo de realidade inferior, pois é um mundo do fenômeno, um mundo da aparência. As coisas podem manifestar, ora mais, ora menos bem; ora mais perfeitas ou menos perfeitas, como os homens podem ser

mais sábios ou menos sábios. Êste mundo de escalaridade nos compostos de *forma* e *matéria* revela uma hierarquia inferior ao mundo das formas (idéias), onde estas não sofrem escalaridade, mas apenas estão hieràrquicamente colocadas, pois a idéia de bem é sempre, em sua pureza, bem, e não *menos* bem nem *mais* bem.

Podemos colocar-nos na posição realista-empirista de Aristóteles, como é a de Tomás de Aquino, e negar, por exemplo, que as formas sejam subsistentes de per si, pois elas não se dão afastadas da matéria, que é modelada por elas. A forma é activa predominantemente, pois é acto, e a matéria é passiva, predominantemente, pois é potência.

Neste caso, o realismo das formas dos platônicos é rejeitado pelos aristotélicos.

Ora, Santo Anselmo coloca-se na posição que aceita o realismo das formas (ou idéias).

E a leitura da sua argumentação nos mostra que procura provar, e o faz sem dúvida, a realidade ideal do ser que nada de maior pode ser pensado.

Resta agora considerar se êsse ser, que passaremos daqui por diante, para simplificar os nossos raciocínios, a chamar de o *Maior*, tem existência independentemente de quem o pode conceber. Quer dizer se tem uma *existência real extra mente*.

Segundo todos os objectores, o argumento de Santo Anselmo apenas prova a realidade na idéia, e não a *realidade* em si.

Mas, perguntamos, que realidade se deseja considerar? A nossa realidade empírica, física ou uma realidade transfísica?

Se queremos uma realidade empírica, física, é lógico que o ser, que nada de maior pode ser concebido, não a terá, pois, se a tivesse, não seria o ser que nada de maior se pode conceber. Portanto, a única realidade que lhe resta será uma transfísica e, nesse caso, transcendental, a realidade de Deus.

Resta agora saber se o simples enunciado do Maior prova a sua realidade transcendental.

É neste ponto que se dá o que Tomás de Aquino salientou: um salto ilegítimo do lógico ao ontológico.

Mas, afeitos como devemos estar ao pensamento platônico, compreendemos o que há de implícito no argumento. Santo Anselmo, e na parte que sublinhamos de sua defesa, mostra claramente que não procedeu assim. Não quis, de maneira alguma, dar um salto do lógico ao ontológico.

Podemos, em primeiro lugar, pensar no Maior.

Ou pensamos que o Maior existe ou que o Maior não existe. Em qualquer dos casos, sempre pensamos no Maior. Se pensamos que o Maior não existe, o seu pensamento não se refere ao Maior, pois o pensamento do Maior implica sua existência.

Resta agora provar que êle exista.

Vejamos os pensamentos implícitos nesse juízo. Como podemos imaginar o Maior? Temos experiência sensível dêle? Absolutamente não.

E se não temos experiência sensível dêle, como podemos concebê-lo?

O argumento da ilha Perdida não procede, porque, o que nessa ilha é maior, o é em comparação ao que conhecemos por empíria. Mas, no caso do Maior, o que conhecemos não é por empíria. O Maior é a Perfeição Absoluta e esta não nos é dada pela empíria, como já mostramos ao estudar a "*timesis parabólica*" e a posse virtual de Perfeição. Dirá o empirista que nos é dada por negação das coisas finitas que conhecemos.

Mas essas coisas finitas podem ser concebidas como não existentes, e o que não podemos conceber como inexistente é o ser. Essas coisas finitas podem ser concebidas como tendo princípio e tendo um fim, mas o ser não podemos concebê-lo como tendo princípio nem fim. Essas coisas têm começo, e o ser, não tendo começo, é eterno. E ser eterno não é uma mera negação do finito e do tempo; é uma superação do finito e do tempo.

E nós podemos concebê-lo, êsse Maior, e êle existe necessàriamente, não por que podemos concebê-lo, mas podemos concebê-lo porque êle existe. É por que nêle estamos e como é nêle que surgimos e nêle subsistimos, dêle temos uma "experiência", cujo símbolo nos aparece nesse poder conceber um ser que nada de maior se pode conceber.

Não há, portanto, salto, mas a expressão de uma vivência muito mais profunda que há em nós, de uma experiência que a tiveram tantos homens, por mais que a queiram ocultar, por mais que a não queiram ouvir, mas que lhes fala através de símbolos, mais adequados ou menos adequados, mas que todos, bem analisados, levarão, afinal, a alcançar a mesma afirmação, que é universal: há um ser que nada de maior pode ser concebido. E se tentarmos conceber um maior que êle, será sempre êle, e o maior que possamos conceber será sempre um símbolo dêle. Não somos nós que o criamos com o nosso pensamento, é o nosso pensamento que é uma vaga expressão da sua magnificência.

Em resumo:

1.º) O ser humano percebe que há uma hierarquia de perfeições nos sêres, não só específica como genèricamente consideradas. Ademais, tôdas as perfeições devem ter um representante que as possua intrìnsecamente num grau mais elevado que os outros.

2.º) Conseqüentemente, o ser humano pode conceber um ser que tenha a maior perfeição, sem que um outro o ultrapasse, pois, do contrário, êste seria o de maior perfeição.

3.º) Pode-se, portanto, conceber um ser, acima do qual nada de maior se possa imaginar ou conceber. Até aqui, todos os refutadores estão de acôrdo.

Resta provar que êste ser, maior que todos, que é por nós concebido como o maior de todos, existe necessàriamente.

Em primeiro lugar, não podemos concebê-lo como não existente, pois não seria o maior. Agora, prestemos bem atenção a esta passagem de Santo Anselmo quando diz: "Das coisas que existem, com certeza, pode-se concebê-las como não existentes, e muitas das existentes pode-se concebê-las como podendo não existir". Embora nenhuma das coisas que existem podem ser acreditadas como não existentes, pois na verdade elas existem, diríamos nós, podemos, no entanto, pensar como não existentes. Mas o ser, que está acima de tudo, não podemos pensá-lo como não existente, porque negaríamos a hierarquia das perfeições e todo o fundamento da participação.

Como bem salientou Locke, até o ateísta, quando conseqüente, aceita a existência de um ser que não teve princípio nem fim. Chamem-no *matéria, energia,* ou qualquer dos muitos nomes com que se costuma denominá-lo, mas todos, sem excepção, reconhecem que êle não tem princípio nem fim, pois, do contrário, viria do nada.

E prossegue Santo Anselmo: "Podemos, pela imaginação, destruir muitas coisas que sabemos existir, e supormos a existência de muitas outras, que sabemos que não existem..." E mais adiante diz: "o que não podemos é pensar que existe e não existe ao mesmo tempo". E sintetizando as suas palavras, êste é o seu pensamento: o que existe, no acto de existir, não podemos pensar como não existente, mas podemos pensá-lo como possìvelmente não existente, embora exista. Mais adiante expõe Santo Anselmo: que nenhuma das suas palavras afirmaram que, pelo simples facto de estar uma idéia na inteligência, ela esteja na realidade. Todo ser contingente pode ser pensado como não existente, mas tudo o que pudemos pensar como não existente não é aquilo "acima do qual nada se pode pensar de maior".

Se êste ser não existe, e se podemos pensar nêle, êle ainda não seria êle, porque não existia. Nem podemos pensar que êle possa vir a existir, porque, nesse caso, também não é êle. A existência de um ser maior que qualquer outro é inevitàvelmente necessária, e êsse ser não poderia deixar de existir porque, do contrário, se negaria à hierarquia das perfeições e, conseqüentemente, à participação das perfeições.

Todo filósofo, que levar avante e com segurança o seu pensamento, mesmo ateísta, terá de concordar que tôdas as perfeições, surgidas no processo do devir, estavam contidas, em máximo grau naquele ser que não tem princípio nem fim, pois, do contrário, teria de admitir que tais perfeições surgiram do nada. Conseqüentemente, não podemos deixar de reconhecer que se o pensamento anselmiano foi exposto em têrmos platônicos, próprios da sua época e da concepção filosófica do bispo de Bec, não deixavam suas palavras de se referirem a uma longa especulação do pensamento humano sôbre o ser, o que não nos permite dizer que o seu argumento seja meramente *a simultaneo* ou meramente ontológico. A premissa maior pode ser enunciada com estas suas palavras: "Podemos conceber algo que nada de maior podemos cogitar".

Essa premissa é o resultado de uma longa especulação do pensamento humano, e tanto o é, que se pode admitir que haja quem não possa tal coisa cogitar. Mas bastaria que um só homem fôsse capaz de tal, para que essa premissa fôsse verdadeira. Nenhum dos objectores nega a verdade desta premissa. Mas nenhum dos objectores poderia deixar de reconhecer que ela não surgiria espontâneamente ao pensamento humano, se não fôsse precedida por uma longa especulação.

Se Santo Anselmo expôs em têrmos platônicos o seu argumento, êle, no entanto, pode ser justificado. Foi o que profundamente compreendeu essa figura máxima da filosofia, que é Duns Scot, o grande doutor franciscano, que, posteriormente, seguindo por outros caminhos, e acrescentando novos argumentos, renovou esta prova, tornando-a lógica e filosòficamente irrefutável. É o que teremos oportunidade de examinar, quando estudarmos as provas, seguindo os caminhos (*vias*) de Duns Scot (1).

(1) Em nossa "Filosofia Concreta" apresentamos uma série de argumentos ontológicos apodícticos, cuja demonstração é lògicamente irrefutável, bem como uma justificação do argumento de Santo Anselmo.

TEMA IV

ARTIGO 5

AS PROVAS IDEOLÓGICAS

São chamadas de provas ideológicas, tôdas aquelas que se fundam em idéais, que partem de noções, portanto, de argumentos propostos *a priori*.

A *prova das verdades eternas e necessárias*: — É esta uma das provas preferidas por Santo Agostinho, e pelos agostinianos, e que tem sido repetida posteriormente por muitos filósofos.

Se o mundo existe, é verdade que existe: se não existisse seria verdade que não existia. Também não poderia começar sem uma causa. Há verdades eternas e necessárias. Ora, tais verdades eternas e necessárias não podem existir em sêres contingentes e transeuntes, mas em um ser que seja eterno e necessário, que é o que chamamos de Deus. Se negamos a existência de Deus, caímos em contradição, pois afirmamos que existem as verdades eternas e necessárias — portanto, verdades que não podemos conceber como não existentes — e, ao mesmo tempo, negaríamos a eternidade e necessidade dessas verdades, pensando que elas poderiam deixar de ser pensadas, pois somos transeuntes.

Objecções: — É acusado êste argumento de *petitio principi*, pois dá como certo o que deve provar. Com o pensamento, alcançamos ao que antecede ao mundo, e afirmamos que há verdades necessárias e eternas, mas tais verdades são as realizadas pelo nosso espírito. Se as chamadas verdades eternas oferecem a impossibilidade de ser pensadas diferentemente, é tal um sinal de nossa participação ao absoluto. Funda-se êsse argumento numa experiência psicológica, e é, entre as provas psicológicas, que vamos reencontrá-lo.

Objecta-se, ainda, que não é *a priori* que se pode concluir, sôbre verdades eternas e necessárias, a existência de um ser eterno e necessário. O argumento fundamenta-se apenas no facto de que o homem capta idéias eternas e necessárias, cuja razão não encontra em si, mas em Deus.

Entretanto, o argumento oferece certos aspectos que devem ser meditados. As verdades que captamos o são referentes às coordenadas em que vivemos. Se a matemática diz que o todo é igual à soma das suas partes, tal, quantitativamente, é verdade. Mas poder-se-ia dizer que uma soma de partes poderia dar, qualitativamente, um todo diferente, o que também é verdade, porque um todo biológico não é apenas a soma das suas partes, mas é algo qualitativamente diferente. Que as verdades matemáticas o são realmente, o comprovam a experiência, pois, do contrário, não haveria tanta justeza nas previsões e nos cálculos. Mas poderia alguém objectar que tais verdades são relativas e não absolutas, porque poderiam dar-se diversas outras combinações de partes para formar um todo em que penetrassem nelas valôres, além de opositivos, também negativos, como energias negativas que pudessem diminuir a soma do todo, acarretando uma diminuição quantitativa do todo em relação à parte. Neste caso, a verdade cairia, diria o objector. Mas retrucaria o defensor do argumento: a diferença, que acaso se verificasse, seria correspondente à quantidade inversa do negativo, e essa diferença continuaria obedecendo às leis da matemática, às verdades da matemática, e não destruiria, de forma alguma, a verdade eterna do axioma de que o "todo é igual à soma das suas partes".

E se se objectasse que se poderia dar um mundo em que tudo fôsse invertido, que obedecesse a outra ordem que não a nossa, outro cosmos, em suma, poderiam nossas verdades eternas não serem válidas. O defensor do argumento acrescentaria que, primeiro, essa opinião se fundaria apenas num possível. Mas, o que é possível imaginar-se não pode destruir a verdade, pois o imaginado seria ainda fundado numa verdade eterna. Pois o que é que se imagina? Uma ordem diferente, mas uma ordem que não seria a nossa, a actual. E como seria ela? Uma ordem "desordenada", sem relações entre as partes, onde todos os imprevistos fôssem possíveis, onde uma pereira daria elefantes, um elefante sairia voando, ou uma águia rastejaria sôbre a superfície da terra, e penetraria no chão para deitar seus ovos; onde, nas cachoeiras, as águas subiriam em vez de descer, etc. O que quiser pode ser imaginado, mas não se podem negar as leis do ser (1). Mas diria o objector: tal verdade não é eterna, porque a ordem, podendo ser mudada, a verdade deixaria de ser quando mudasse a ordem. A verdade não deixaria de ser, responderia o defensor, pois a verdade desta ordem é desta ordem, porque a verdade está no ser. O desaparecer da ordem não implica que ela se tornasse em nada, pois, do contrário, o ser seria

(1) Em "Filosofia Concreta" estudamos essas leis, a década sagrada dos pitagóricos, cuja justificação é exposta nessa obra.

nada. Tal ordem deixaria de ser actual para ser uma possibilidade, e outra se actualizaria.

Resta ainda saber se a ordem que se dá aqui em nosso cosmos não é um símbolo de algo oculto que implica a inevitabilidade, a eternidade e a verdade de um ser que pode ser isto e aquilo? Tôda e qualquer ordem sempre implicaria a eternidade e a verdade de um ser capaz de ser o que é. Portanto, o que esta prova pode auxiliar a provar é a grande realidade ontológica do ser, como princípio de tudo quanto é, de tôda e qualquer ordem que surja (1).

A nosso ver, o argumento vale apenas como exemplo do apontar simbólico de um ser que antecede eternamente a tudo, e que é a *verdade*.

A prova pelos possíveis

Uma variante desta prova é a chamada prova pelos possíveis. É formulada comumente dêste modo: os possíveis são necessàriamente possíveis; ora, a necessidade dos possíveis implica a exigência real de um ser necessário; portanto, há um ser necessário.

Os possíveis podem não existir e, quando existem, sua existência é contingente. Mas a sua possibilidade é necessária; de forma que, se não houvesse nada, os possíveis permaneceriam impossíveis.

"A necessidade dos possíveis exige a existência de um ser necessário, senão chegaríamos a esta contradição: de uma parte, os possíveis são possíveis, pois não repugna a sua existência; por outro lado, são impossíveis, pois não há nada que possa fazê-los passar da potência ao acto: "Se o ser necessário não existe, diz Leibnitz, não há ser possível".

Discussão sôbre as objecções: — A mesma classificação que fizemos dos factôres, permite-nos compreender, fundados nos princípios intrínsecos e extrínsecos, os factôres como intrínsecos (os emergentes) e os extrínsecos (os predisponentes). Uma possibilidade é intrínseca, emergente, quando ela faz parte da imanência processual de um ente, e uma possibilidade é extrínseca, predisponente, quando depende de outros para fazer passar o intrìnsecamente possível da situação de potência para a de acto.

(1) A ordem actual do cosmos pode ser captada por nós, como o é, parcialmente. A prova, porém, de que é ela necessária, não caberia fazê-lo aqui, e sim, em "Filosofia Concreta".

O possível, como sabemos, é apenas o que não contradiz a coisa ao qual é atribuído. Podemos afirmar um possível intrínseco, como negar um possível extrínseco. Poderíamos afirmar os possíveis intrínsecos ao existente e negar a existência de possíveis extrínsecos, o que nos levaria a negar a Deus como extrínseco ao ente. Os possíveis afirmam apenas que há o ser, não Deus ainda, senão num sentido neutro, de ser. Pois se o ser não existisse, não existiriam os possíveis, nem quem os captasse. A nossa existência implica sempre a existência, a afirmação da existência, que é sempre, conseqüentemente, a afirmação do ser. É sòmente a tanto que leva êste argumento.

A simples afirmação do ser é implícita em tôda afirmação, pois afirmar é já postular o ser e também postular sua eternidade, pois não seria possível que, não havendo possíveis (caso de precedência do nada, que é a negação de todo possível), tivesse surgido algo que pudesse postular uma afirmação. Portanto, o possível sempre implica *um* ao qual se possa atribuir, e êsse é o ser, eterno e necessário (1).

Mostram-nos os argumentos *a priori* (êstes ideológicos), que não podemos provar Deus ainda, mas apenas o ser eterno e necessário, o que já é o apontar de um atributo da divindade. A prova de Deus, portanto, para muitos dos teólogos, só pode consistir nas providências que o espírito (*nous*) humano pode realizar *a posteriori* para demonstrar a necessidade de sua existência e dos seus atributos. As provas *a priori*, no entanto, são cooperantes com as provas aposteriorísticas. Até aqui, podemos postular, e afirmar sòlidamente, a eternalidade e necessidade do ser, mas esta aceitação também a encontramos entre outros monistas, que aceitam a eternidade e necessidade, por exemplo, da matéria ou da energia, e não ainda aquêles atributos que distinguem a divindade da mera existência física.

Por isso, analisemos, conseqüentemente, as provas apresentadas *a posteriori*.

(1) É também um êrro elementar de lógica dizer-se que se não existisse um ser necessário, os possíveis tornar-se-iam impossíveis, o que é contraditório. Logo, há um ser necessário. O ser possível não se tornaria impossível, pois não teria nenhuma realidade para tornar-se alguma coisa. Êste raciocínio é indevidamente atribuído a Kant, mas por aquêles que não o leram ou não o entenderam. A prova do ser necessário não segue êsse caminho, como já vimos, e ainda veremos mais adiante.

TEMA IV

ARTIGO 6

DAS PROVAS A POSTERIORI — AS CINCO "VIAS" DE TOMÁS DE AQUINO

Os argumentos *a posteriori* da existência de Deus — os que partem de factos da experiência e não apenas de noções, e que se apoiam no princípio de razão suficiente — são classificados em:

a) provas cosmológicas;

b) provas psicológicas;

c) provas morais.

As provas cosmológicas fundam-se nos factos de experiência externa, por meio da qual conhecemos o mundo exterior. É sôbre tais factos que Tomás de Aquino construiu suas provas, através de cinco vias.

Como se trata aqui de matéria que merece uma exposição cuidadosa e a mais fundada nos textos, reproduzimos a seguir os comentários prévios apresentados por Muñiz a tais provas.

"Tôda via para demonstrar a existência de Deus constará de um ponto de partida, do ímpeto nas coisas criadas; de um recorrido ou ponto, que não pode ser outro que a causalidade extrínseca, e de um têrmo de chegada, que é a causa, Deus.

O ponto de partida é sempre um efeito sensível, manifesto, um facto de experiência certo: a existência do movimento, a subordinação de causas eficientes, a contingência dos sêres sensíveis, a gradação de perfeições transcendentais, e a ordenação a um fim. Como dêstes factos de experiência pode a razão elevar-se a Deus?

O primeiro passo que tem que dar a razão é demonstrar que tais factos entranham a condição de efeitos: que são *causados;* por exemplo, o que se move é movido por outro; uma causa subordinada é movida por outra superior; o ser contingente é causado por um ser necessário; uma perfeição participada em distintos graus é causada pela mesma existente em máximo grau; um ser cognoscitivo, que opera por fim, é causado, movido e dirigido por uma inteligência.

Bem assegurado êste carácter de efeito, a razão, em virtude do princípio de causalidade, passa a demonstrar a existência da causa.

Um segundo passo, comum a tôdas as vias, é que, numa subordinação *per se* de causas, não se pode proceder ao infinito, mas que é absolutamente necessário chegar a uma primeira causa, da qual dependem tôdas as outras.

Logo, tem de existir um primeiro motor que tudo move, uma primeira causa que põe em actividade tôdas as outras; um ser necessário, que é a causa de todos os sêres necessários e contingentes; um primeiro ser, que é fonte e origem do ser em quantas coisas existem; e uma primeira inteligência, que dirige tôdas as coisas a seus respectivos fins.

Esta última causa é Deus.

Por conseguinte, tôdas as vias de Tomás de Aquino terão, pelo menos:

a) Um ponto de partida: consignação de um facto da experiência.

b) Primeiro grau da via: êste facto de experiência é necessàriamente causado.

c) Segundo grau da via: em uma subordinação per si de causas é preciso chegar a uma primeira.

d) Término final da via: essa causa primeira é Deus. Logo, Deus existe.

Eis aqui o marco legal, dentro do qual é preciso enquadrar tôdas e cada uma das vias de Tomás de Aquino; tôda interpretação que quebre êste marco está evidentemente fora da rota assinalada pelo Angélico Doutor, e, portanto, fora de seu pensamento.

Tomás de Aquino propõe cinco vias para demonstrar que Deus existe; nem mais uma, nem menos uma. Teria sido casual ou intencional êste número? Eis um novo e interessante problema da suficiência e conexão das cinco vias.

Não falta quem pense que nem tôdas as vias do Angélico Mestre têm valor próprio e independente para demonstrar a existência de Deus. Alguns negaram valor demonstrativo a três destas vias (1.ª, 2.ª e 4.ª); outros afirmam a propriedade da quarta via; e há quem chegue ao extremo de dizer que nenhuma das vias, por si só, é concludente, mas que são como partes integrais de um argumento total, o qual sòmente tem fôrça demonstrativa.

Os que se expressam desta maneira, demonstram não haver chegado ao fundo do pensamento de Tomás de Aquino.

Sem nenhuma intenção de dúvida, para o Angélico Doutor, tôdas, e cada uma das vias, são apodìticamente demonstrativas; o qual não só se infere que é assim do exame dos princípios, nos quais se funda cada uma delas, mas também de um facto que nos comprazemos em registrar, aqui, e é que no restante do tratado do "Deus Um" e no do "Deus Criador", faz êle uso indistintamente de uma ou de outra via, segundo melhor lhe convenha para o que intenta demonstrar. Dizer que algumas das cinco vias não são concludentes ou demonstrativas, equivale a deixar no ar parte da Teodicéia tomista.

Há, pois, para Tomás de Aquino cinco vias, tôdas elas firmes e seguras, que levam, de modo certo e indubitável, a Deus. Os autores têm se esforçado em organizar ou sistematizar estas cinco vias, indicando a conexão que existe entre elas e o porquê de seu número. Alguns se fixam no ponto de partida; outros, ao contrário, consideram o recorrido que faz a razão desde as criaturas a Deus; mas uns e outros relacionam as vias com os diversos gêneros de causalidade.

É evidente que Tomás de Aquino distingue, ordena e denomina suas cinco vias, segundo os distintos pontos de partida. Cinco distintos pontos de partida, de onde procede a acção, sempre por via de causalidade eficiente, até chegar a Deus.

Em conformidade com a letra e o espírito do Angélico Doutor, podemos propor a seguinte sistematização das cinco vias, que não só nos dê razão dêste número, mas que, ao mesmo tempo, nos demonstre porque não podem ser mais.

Tôda demonstração da existência de Deus deve partir do ser criado, que nós conhecemos. Pois bem, o ser criado se divide adequadamente em:

a) Ser criado *dinâmico* ou em movimento.

b) Ser *estático* ou *entitativo*. Porque tudo quanto existe, ou está fazendo-se (em movimentos) ou está já feito (existente). Por conseguinte, as provas da existência de Deus hão de proceder:

1.º — Ou do ser criado em movimento, ou seja do ser criado, dinâmicamente considerado (*vias dinâmicas*).

2.º — Ou do ser criado, estàtica e entitativamente considerado (*vias estáticas* ou *entitativas*).

Mas a movimentação, *a fieri*, em sua acepção aristotélico-tomista, compreende três elementos:

1.º — É acto móvel (*actus mobilis*).

2.º — É acto, ao mesmo tempo, do motor (*actus motoris*).

3.º — E é, além disso, tendência ao têrmo (*via ad terminum*).

Do movimento, enquanto é acto do móvel, procede a primeira via; do mesmo, enquanto é acto do motor, ou seja da potência activa do motor, arranca a segunda; e enquanto é via e tendência ao têrmo, funda a quinta.

Em têrmos mais simples: em todo movimento entram três factôres: móvel, motor e direcção a um têrmo. Do móvel, parte a primeira via; do motor, a segunda, e da direcção ao têrmo, a quinta.

No ser criado, estàticamente considerado, ou simplesmente no ser criado, é preciso distinguir duas formalidades:

1.ª — A existência ou o *esse*.

2.ª — A permanência ou duração no existir (*duratio in esse* ou *esse perdurans*).

Na primeira formalidade, como na segunda, o ser criado, objecto de nossa experiência, é limitado, finito e, por conseguinte, causado.

É limitado quanto à sua duração, pois o ser das coisas sensíveis começa por geração e acaba por corrupção; e um ser corruptível, contingente, *possibile esse et non esse*, e, por isso mesmo, é um ser causado.

Do ser criado, que começa a existir, parte a terceira via de Tomás de Aquino: do contingente e do necessário.

É, além disso, limitado sob a razão de existência; a qual supõe que não é algo da essência do ente criado, mas participado de fora, *ab extrinseco*. É o caminho que se segue na quarta via.

Daqui se infere que, das cinco vias, três são dinâmicas e duas estáticas ou entitativas; afirmação que se corrobora, considerando o têrmo de chegada, pois umas nos demonstram a Deus sob um aspecto dinâmico, e outras sob o aspecto entitativo. A existência de um motor imóvel, de uma causa eficiente primeira, de um diretor ou governador, são aspectos dinâmicos, operativos, sob os quais nos descobrem a Deus as vias primeira, segunda e quinta. Mas a existência de um ser necessário por si mesmo, que é causa da necessidade em todos os outros sêres, e a de um ser por essência, que é causa do ser, da bondade e de tôda outra perfeição enquanto existe, são aspectos entitativos da Divindade, tal como se chega a ver nas vias terceira e quarta.

Da precedente exposição, claramente se compreende que Tomás de Aquino abarcou, com seu compreensivo olhar, todos

os distintos pontos desde onde a razão humana pode elevar-se a Deus. Não há, pois, nem pode haver sexta via. Quantos argumentos se ajuntem além das clássicas cinco vias, ou não são demonstrativos ou, se têm algum valor, têm-no enquanto e porque não são outra coisa que aspectos parciais de alguma das citadas vias.

Tôdas elas partem de um ser criado; mas algumas do ser criado, considerado desde um aspecto extrínseco e accidental, enquanto é sujeito de movimento, princípio de actividade ou tendência a um fim (primeira, segunda, quinta); outras, ao contrário, do ser criado, olhado em si mesmo, seja quanto à sua duração (aspecto ainda bastante extrínseco), ou quanto à razão de existência, aspecto profundo e metafísico do ser criado (quarta via)" (Muñiz, op. cit. I., págs. 113-118).

TEMA IV

ARTIGO 7

A PRIMEIRA VIA, EXPOSTA POR TOMÁS DE AQUINO — A VIA DO MOVIMENTO

"A primeira e mais clara se funda no movimento. É inegável, e consta pelo testemunho dos sentidos, que no mundo há coisas que se movem. Pois bem, tudo o que se move é movido por outro, já que nada se move mais que enquanto está em potência a respeito daquilo para o qual se move. Mas, mover requer estar em acto, já que mover não é outra coisa que fazer passar o que está em acto, à maneira como o quente em acto, por exemplo, o fogo faz que uma lenha, que está quente em potência, passe a estar quente em acto. Muito bem: não é possível que uma mesma coisa esteja, ao mesmo tempo, em acto e potência a respeito do mesmo, senão a respeito de coisas diversas, o que, por exemplo, é quente em acto, não pode ser quente em potência, e sim, que, em potência, é, ao mesmo tempo, frio. É, pois, impossível que uma coisa seja, por isso e da mesma maneira, motor e móvel, como também o é o que se move a si mesma. Por conseguinte, tudo o que se move é movido por outro. Mas, se o que move a outro é, por sua vez, movido, é necessário que o mova um terceiro, e, a êste, outro. Não se pode porém seguir indefinidamente, porque assim não haveria um primeiro motor e, por conseguinte, não haveria motor nenhum, pois os motores intermédios, não movem mais que em virtude do movimento que recebem do primeiro, da mesma forma que um bastão nada move a não ser que o impulsione a mão. Por conseguinte, é necessário chegar a um primeiro motor, que não seja movido por ninguém, e êste é o que todos entendem por Deus" Tomás de Aquino, *"Summa Theologica"*, I, q. 2, 2.3, primeira parte).

Análise de Muñiz

"1.º — *Ponto de partida.* — O facto de experiência, de que parte a primeira via, é a existência do movimento: "É certo, e consta pelos sentidos, que há neste mundo algumas coisas que se movem".

A palavra *movimento* significa, no léxico aristotélico-tomista, qualquer mudança ou mutação, ou transformação, quer

espiritual ou sensível, substancial ou accidental, local ou de alteração, ou de aumento.

Há no mundo coisas que mudam, que se transformam, que se mudam de um lugar para outro, de um estado para outro, de uma condição para outra, de uma magnitude para outra, de uma perfeição para outra, de um ser para outro. Não nos faz falta saber se todos os sêres do universo se movem desta maneira: basta-nos que alguns se movam.

Que há no mundo alguns sêres que se movam, prova-nos certamente a experiência, tanto interna como externa. A experiência interna nos descobre o contínuo mudar e vaivém a que está sujeito nosso espírito nos pensamentos, nos afectos e nos sentimentos. A experiência externa, por meio de todos os sentidos, mostra-nos um mundo submetido a múltiplas mudanças, transformações e movimentos, que têm lugar nos céus, na terra e nos mares. Ninguém pode pôr sèriamente em dúvida a existência do movimento.

2.º — *Primeiro grau da via.* — "Tudo o que se move é movido por outro. O movimento entranha essencialmente dependência e subordinação; é essencialmente algo causado, é efeito de uma causa. Para demonstrá-lo, Tomás de Aquino não recorre à experiência, mas remonta à análise metafísica dos conceitos de *mover e ser movido.* Diz-se que uma coisa se move ou é movida, quando está recebendo uma entidade ou perfeição de que antes carecia. A água move-se, ou se transforma, ou se muda de fria em quente quando está actualmente recebendo o calor. Uma vez que já recebeu o calor, cessa o movimento, já se verificou a mudança; antes de começar a receber o calor, a água estava completamente fria, sòmente tinha potência para recebê-lo. A água não se muda ou transforma enquanto está em pura potência para receber o calor; tampouco, quando já possui o calor plenamente. O movimento, mudança ou transformação da água se verifica quando a potência da água para o calor se vai a pouco e pouco actualizando, enquanto está actualmente recebendo o calor.

Uma coisa tanto se move ou é movida quanto é sujeito do movimento, e tanto é sujeito do movimento quanto está em potência em ordem ao acto ou perfeição para o qual se move. Potência para ter uma perfeição significa, por um lado, carência actual da mesma, e por outro, capacidade para possuí-la. Se a água não tivesse capacidade para receber o calor, nunca o receberia de facto; portanto, nunca experimentaria a mudança de fria a quente. Assim mesmo, se a água estivesse sempre de posse do calor, tampouco poderia experimentar a mudança de fria para quente. Para que se possa dizer que

um sujeito se move em ordem a um acto ou perfeição (calor, ciência, virtude, etc.), é mister que careça actualmente do dito acto ou perfeição, mas que, ao mesmo tempo, tenha potência para possuí-los. Esta potência, ao ser actuada pelo acto, é o que faz o movimento.

Mover é reduzir o móvel de potência ao acto, é actuar a capacidade do móvel, é comunicar ao móvel o acto ou perfeição do qual é capaz. O fogo move, muda ou transforma a água enquanto actua sua capacidade de calor, enquanto dá-lhe ou comunica o calor. Logo, mover é dar ou comunicar acto ou perfeição. Mas como ninguém dá o que não tem, o motor deve possuir actualmente o acto ou perfeição que comunica ao móvel.

Em compensação, o móvel, ou sujeito que se move, carece actualmente da perfeição para a qual se move. Do que se infere que, se um móvel se movesse a si mesmo, seria, ao mesmo tempo, motor e móvel em ordem a uma mesma perfeição ou acto. Enquanto móvel, careceria *actualmente* de perfeição para a qual se move; e enquanto *motor*, teria actualmente a perfeição ou acto a que reduz o móvel. Logo, um mesmo *sujeito*, e a um *mesmo tempo*, teria actualmente uma perfeição e actualmente careceria dela; a um mesmo tempo, e sob um mesmo aspecto, estaria em potência e em acto, o que é absolutamente impossível. Para esta subtil análise dos conceitos de *mover e ser movido*, Tomás de Aquino reduz o princípio "tudo o que se move é movido por outro" ao princípio de contradição: "nada pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob um mesmo aspecto". Donde resulta que o princípio "tudo o que se move é movido por outro" ou "nada passa da potência ao acto senão por um ser em acto", é analítico, necessário, universal e infalível; que tem aplicação a tôdas as mudanças ou mutações, em todos os sêres e em todos os tempos e lugares.

Vale o mesmo nas mudanças materiais como nas espirituais. A água não pode mover-se a si mesma ao calor porque, enquanto é movida ao calor, carece actualmente dêle, e enquanto a move o calor, já o possui actualmente, porque ninguém pode dar o que não tem. Logo, a água, movendo-se a si mesma ao calor, a um mesmo tempo teria actualmente calor e actualmente careceria dêle. Logo, é necessário que o motor seja um sujeito distinto do móvel. Logo, tudo o que se move é movido por outro, por um motor realmente distinto do móvel.

O entendimento não pode reduzir-se a si mesmo ao acto da intelecção, nem a vontade ao acto de querer (a.3, ad2).

Consideremos o entendimento e a vontade num primeiro momento, no estado potencial, privado de todo acto; logo, num

segundo momento, consideremo-los sob os actos de entender e querer, respectivamente. Ambos experimentaram uma mudança, uma mutação: o entendimento, de passivo, se transformou em activo, de inoperante, em operante; a vontade passou do ócio à acção. Nesta mudança, entendimento e vontade receberam um acto, entidade, acção (intelecção, volição), que, no primeiro momento, não tinham. Ao receber em si mesmos êste acto ou entidade, movem-se, mudam e se transformam. O entendimento e a vontade são os móveis dêste movimento. São também os motores? Podem dar-se a si mesmos os respectivos actos de entender e querer? Não esqueçamos que mover é dar actos, e que dar acto supõe a actual posse do mesmo. Sim, pois, se o entendimento e a vontade dão seus respectivos actos, é que os tinham antes de os dar, porque, de outra maneira, não o poderiam dar. Logo, já tinham o acto, quando ainda estavam em potência para tê-los. Logo, a um mesmo tempo tinham e não tinham os actos de entender e querer. Logo, nem o entendimento nem a vontade podem dar a si mesmos, os respectivos actos de entender e querer; devem ser movidos ou aplicados por outro ser à operação.

Fica, pois, provado que tudo o que se move (cambia, muda ou se transforma) é movido por outro".

3.º — *Segundo grau da vida.* — "Em uma subordinação essencial de motores não cabe um processo indefinido, mas é preciso chegar a um primeiro motor, o qual já não é movido por nenhum outro".

Depois de haver demonstrado que "tudo o que se move é movido por outro", a razão segue argüindo desta maneira: se aquêle motor, pelo qual os sêres móveis se movem, também se move ou é móvel, por sua vez necessita ser movido por outro. Mas como nesta série de motores não é possível proceder indefinidamente, por necessidade se dá de chegar a um primeiro motor, o qual já não é movido por outro, mas que é completamente imóvel.

Que se o motor, por sua vez, se move ou é móvel, necessita ser movido por outro, demonstra-se pelo mesmo princípio, "tudo o que se move é movido por outro".

Agora, só nos resta examinar como, quando e por que repugna uma subordinação indefinida de motores.

Vários motores podem estar subordinados entre si, quer na própria razão de mover, quer noutra razão qualquer. No primeiro caso, temos uma subordinação essencial ou de *per si;* no segundo, uma subordinação accidental ou *per accidens.* No

desenvolvimento das vias de Tomás de Aquino só se tem em conta a subordinação essencial ou *per si.* Está, pois, fora de propósito pormo-nos a demonstrar se é ou não possível uma subordinação *per accidens* indefinida.

Quando há uma subordinação essencial ou *per si,* de motores? Quando se subordinam — dizemos — na própria razão de mover. Quer dizer, quando a mesma acção, pela qual o motor move o móvel, modifica, muda e transforma o motor. Ou em outros têrmos: quando o motor, para mover e por mover o móvel, é êle também movido. Há subordinação essencial e *per si* no seguinte caso: o bastão move a pedra, porque é movido pela mão, e a mão move o bastão, porque é movida pela vontade. A acção, pela qual o bastão move a pedra, altera e modifica o próprio bastão, torna-o móvel; e, por conseguinte, a acção do bastão (o bastão sob a razão formal de motor) é causada no bastão por outro motor, que é a mão. Assim mesmo, a acção pela qual a mão move o bastão, altera e modifica também a mão; por isso, a acção da mão é causada nela por outro motor superior, que é a vontade. E a acção pela qual a vontade move a mão, modifica e altera a vontade em si mesma. Por onde a acção da vontade é, por sua vez, causada nela por outro motor superior. E assim sucessivamente.

Tratando-se de uma subordinação dêste gênero, é absolutamente impossível que se dê um processo indefinido. E a razão é porque numa série indefinida de motores, essencialmente subordinadas, não haveria um motor imóvel que fôsse causa e razão do movimento dos outros motores. Sem êste motor imóvel não podem mover os motores subordinados, e, se êstes não movem, não haverá movimento nas coisas.

O aumentar motores movidos não explica o problema, mas o desloca e o aumenta, porque os novos motores, que se vão acrescentando, necessitam também ser movidos. E se pomos uma série indefinida ou infinita de motores movidos, tôda a série necessita ser movida. Por conseguinte, é completamente ridículo e pueril ir aumentando mais e mais motores. Enquanto não tenhamos um motor imóvel em série, todos os motores movidos ficam sem causa que os mova; a série fica sem explicação; os motores movidos não podem mover, e no mundo não poderá haver movimento. Diz muito bem Tomás de Aquino que multiplicar os motores movidos é como multiplicar os instrumentos de um agente principal. Por muito que se multipliquem os instrumentos subordinados para produzir um efeito, êstes não encontrarão perfeita explicação enquanto não se admita uma causa principal que os mova (*Compendium Theologiae,* cap. 3).

E assim como seria ridículo pôr uma série infinita de instrumentos subordinados, sem causa principal, não o é menos admitir uma série indefinida de motores, que não movam sem ser prèviamente movidos. Todos êstes motores são como instrumentos do motor imóvel. Tiremos êste, e todos os demais ficariam privados de movimento.

4.º — *Têrmo da via.* — Logo, é necessário chegar a um primeiro motor que não seja movido por nenhum outro, a um motor completamente imóvel, ao qual todos concebem como Deus. Logo, Deus existe.

A existência de um motor absolutamente imóvel concebe-se como conseqüência lógica e necessária, das duas premissas expostas no primeiro e segundo grau da via.

A identidade dêste motor absolutamente imóvel com Deus aparecerá clara a quem faça uma superficial análise do que significa um motor absolutamente imóvel, e depois a compare com o conceito vulgar e comum de Deus.

Êste motor absolutamente imóvel é:

A) *Primeiro motor, que move todos os outros motores.*

1.º — Logo, sua actividade se estende a tôdas as coisas que move e as que são movidas = *universalidade da causalidade divina.*

2.º — Logo, tôdas as coisas estão subordinadas à causalidade dêste primeiro motor = *providência divina.*

3.º — Logo, está presente a tôdas as coisas, porque em tôdas opera = *omnipresença divina.*

4.º — Logo, contém de antemão e, actualmente, tôdas as perfeições que os motores inferiores adquirem sob o influxo de sua acção: a vida, a inteligência, a ciência, a virtude, etc., etc. = *omniperfeição divina.*

B) *Motor absolutamente imóvel.*

1.º — Logo, é acto puro, porque, por ser motor, é acto, pois um ser opera tanto quanto está em acto; e, por ser imóvel, carece de tôda potência, tôda vez que a potência necessita ser movida ao acto por um ser já em acto.

2.º — Logo, é perfeição pura ou plenitude de perfeição; porque o acto é perfeição, e acto puro é perfeição pura = *omniperfeição de Deus.*

3.º — Logo, Deus é um e único, porque é acto puro, e o acto não se divide nem se multiplica, senão por razão da potência, com a qual se entremescla = unidade e unicidade de Deus = *monoteísmo.*

4.º — Logo, seu operar se identifica com o seu existir, e seu existir com sua essência. Porque n'Êle não cabe composição de potência e acto, pois é acto puro = *ser subsistente.*

5.º — Logo, é absolutamente imutável, por carecer de tôda potência, e, conseqüentemente, eterno = *imutabilidade e eternidade de Deus.*

6.º — Logo, possui, desde a eternidade, tôdas as perfeições que os motores subordinados vão adquirindo sucessivamente = *é sempre igualmente perfeito.*

Qualquer que compare o significado de motor absolutamente imóvel com o conceito que todos os homens têm de Deus, não deixará de compreender a perfeita identidade de ambos. *Logo, Deus existe"* (Idem, págs. 118-123).

Crítica do argumento

São bastante conhecidas as objecções que se têm oferecido a esta via. Mas tôdas elas podem ser sintetizadas em poucas palavras.

1.º — Tomás de Aquino parte de um postulado, para êle apodíctico, que é o princípio de causalidade. Todo efeito tem uma causa, o que forma um nexo de antecedente com o conseqüente. Pode-se discutir, e o fizemos em "Filosofia e Cosmovisão", o conceito de causa e efeito, onde analisamos algumas das críticas de Hume e as posteriores de Schopenhauer e Nietzsche.

Pode a ciência, como o faz hoje, abandonar a rigidez que a razão empresta ao conceito, para substituí-lo por factor, vector, condição, funcção, o que seja. Mas o sentido genuíno do têrmo, e como o emprega Tomás de Aquino, cabe, de qualquer forma, à filosofia como à ciência.

Causa, para a escolástica, é o que produz ou deixa produzir o efeito, no todo ou na parte, ou impele outro a produzi-lo. A relação causa e efeito é inseparável. Onde há efeito, há causa, e vice-versa. Remontando-se do efeito à causa, chegar-se-ia a uma causa primeira, *causa prima,* causa eficiente das coisas, a qual, por sua vez, não seria causada por outra causa; seria, portanto, incriada. Seria um ente necessário, existente de per si, em que essência e existência se identificariam, não dependendo de outro qualquer.

Os objectores de Tomás de Aquino, partem, portanto, da seguinte posição: se fôr negada a *causa prima,* ipso facto caem por terra todos os seus argumentos, pois, como vimos, tôdas elas (as cinco vias) fundam-se nesse postulado, apodíctico para êle.

Ora, podemos conceber que causas e efeitos formam uma ordem sem princípio nem fim, como uma seqüência circular, em que umas fôssem causas de outras, e estas, por sua vez, causas das subseqüentes, até um retôrno que a tornasse causa da primeira, etc.

Essa objecção leva a situações aporéticas:

a) a aceitação de um eterno retôrno;

b) admitir, finalmente, uma *causa sui,* uma causa de si mesmo, pois o efeito terminaria por ser causa de si mesmo.

Teríamos então de concluir, que o que atribuímos às partes de um todo, temos de atribuir ao todo, pois se tudo é causa, e como o efeito é subseqüente à causa, há sempre uma *causa prima,* pois o todo, enquanto tal, é causa de si mesmo. Teríamos de reconhecer, com antecedência, no ser, o poder de ser causa, e como subseqüência o de ser efeito, e o todo, enquanto tal, causa de si mesmo (*causa sui*), que é efeito de sua mesma causa. Não teríamos, portanto, de forma alguma, anulado o postulado tomista, que continuaria em pé, quanto à aceitação, até aqui, de que há uma *causa prima.*

2.° — A outra objecção, que se faz, é referente ao primeiro motor. Costumam os objectores abandonar o amplo aspecto em que esta prova é mostrada por Tomás de Aquino, e apenas acercar-se do da matéria. Então argumentam: se a matéria é absolutamente inerte, exigiria a presença de um motor para movê-la. Mas a matéria não é absolutamente inerte, alegam, pois a ciência o mostra.

Em primeiro lugar, estamos em face de um deslocamento da prova que se dá em terreno metafísico, sobremaneiramente ontológica, para apenas referir-se ao físico (à matéria física). A matéria é ou não é absolutamente inerte? Não se pode desconhecer a inércia da matéria. Neste caso, concordam os objectores, mas logo retrucam: sim, mas é relativa e não absoluta. A matéria é activa.

Mas, quando da criação e da exposição do argumento de Tomás de Aquino, logo se vê que êle não aceita fôsse a matéria incriada, mas criada simultâneamente no mesmo acto criador com a forma (acto e potência). O que encontramos de activo

na matéria é o acto que a produz, é o ser de que ela participa, e êsse ser é o que a move. A diferença está que o conceito de matéria significa apenas a parte passiva da existência, enquanto o de forma se refere à parte activa da existência, cuja oposição fundamental explica todo o existir.

Há um vector activo e um vector passivo no existir finito. Mas nenhum é absolutamente activo nem absolutamente passivo, pois ambos se interactuam, pois, assim como a forma modela a matéria, a matéria restringe a acção da forma. A evidência de acto e potência nos explica. E o pensamento tomista é mais concreto que o pensamento meramente materialista, que daria à matéria uma total e absoluta actividade, que implicaria outras aporias, como as que já examinamos entre movimento e repouso, tanto na "Decadialéctica" como na "Cosmologia".

Portanto, o que dá movimento à matéria é um acto. Se a matéria é primeva, é *arquê,* como o pretendem os materialistas metafísicos, ela se distinguiria como acto e potência. E como acto seria puramente acto, sem mescla, e antecederia ontològicamente à parte passiva de seu próprio ser, a potência. O materialismo metafísico não resolve de forma alguma o problema, e muito menos ainda o materialismo vulgar. A antecedência de um primeiro motor é inevitável, mesmo aos objectores, desde que levem correctamente o seu pensamento até às últimas conseqüências. O que nenhum dêles, fundado, lògicamente, sem apelos ao absurdo, pode afirmar, é que o que é passivo é, ao mesmo tempo e sob a mesma razão, activo. E, neste caso, a matéria seria puramente acto e puramente potência, e sob a mesma razão, o que é absurdo.

A prova de Tomás de Aquino, estabelece, sem dúvida, a anterioridade ontológica do acto puro à potência; do motor ao movido. Esta aceitação leva a tôdas as conseqüências que são apresentadas na argumentação e nos comentários de Muñiz, que já expusemos.

Muitos objectores a esta prova tentam derruir o princípio de causalidade. Estão certos que, conseguindo-o, terão derruído tôdas as provas de Tomás de Aquino. Na "Ontologia", examinamos o princípio de causalidade e a crítica que lhe tem sido feita, carente de fundamento.

Tôdas as coisas têm inevitàvelmente um princípio, ou, do contrário, viriam do nada absoluto. Um ser antecede a tôdas as modalidades de ser, e o antecede ontológica, lógica e cronològicamente. Se as causas, na física, na sua relação com os efeitos, não surgem nìtidamente distinctas, tal não impede que

tudo quanto sucede, sobrevenha de algo que o antecede, de algo de onde principia e que deve poder tudo quanto é e será, pois, do contrário, não vindo de um ser, viria do nada, o que é um absurdo.

Ademais, convém salientar que os ataques feitos ao princípio de causalidade se devem a uma caricatura que se tem feito do mesmo, para fàcilmente derruí-lo. Na verdade, não há na filosofia nenhum trabalho apodíctico contra tal princípio, cuja validez derruída, forçaria a aceitar um absurdo como princípio: o nada absoluto seria o criador de tôdas as coisas.

Ainda alguns alegariam que há uma evolução da matéria, de menos perfeita para mais perfeita. Tal argumento é simplesmente infantil. Se a matéria conhece uma evolução perfectiva, o acrescentamento de valor, de perfeição, ou viria dela mesma, que já a conteria, ou não. Se a contém, a evolução é apenas relativa. Se não a contém, êsse suprimento de perfeição viria do nada, e instalar-se-ia, mais uma vez, o absurdo.

TEMA IV

ARTIGO 8

A "SEGUNDA VIA" DE TOMÁS DE AQUINO — A SUBORDINAÇÃO DAS CAUSAS EFICIENTES

É a seguinte a exposição:

"A segunda via se funda na causalidade eficiente. Achamos que, neste mundo do sensível, há uma ordem determinada entre causas eficientes; não achamos, porém, que coisa seja sua própria causa, pois em tal caso haveria de ser anterior a si mesma, e isto é impossível. Muito bem, tampouco se pode prolongar indefinidamente a série das causas eficientes, porque, sempre há causas eficientes subordinadas, a primeira é causa da intermédia, quer seja uma ou muitas, e esta, causa da última; e pôsto que, suprimida uma causa, suprime-se seu efeito, se não existisse uma que fôsse a primeira, tampouco existiria a intermédia nem a última. Se pois, se prolongasse indefinidamente a série de causas eficientes, não haveria causa eficiente qualquer, e, portanto, nem efeito último, nem causa eficiente intermédia, coisa falsa desde logo. Por conseguinte, é necessário que exista uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus" (Tomás de Aquino, q. 2, a. 3).

Análise de Muñiz

a) *Ponto de partida.* — O ponto de partida é também um facto de experiência: "Consta-nos certamente pela experiência que se dão no mundo causas eficientes, essencialmente subordinadas, as quais concorrem para a produção de um efeito comum".

A experiência testemunha-nos, não sòmente a existência de causas eficientes — contra as ocasionais — mas também a ordem ou série ou subordinação de várias causas eficientes em ordem na produção de um efeito comum. Por conseguinte, o ponto de partida é a causalidade eficiente subordinada, ou a subordinação de várias causas eficientes. E esta subordinação, que nos oferece a experiência, é essencial e *per se;* pois tôdas as causas se nos apresentam como operando, enquanto são prèviamente movidas pela precedente.

A produção de um fruto qualquer concorre imediatamente à árvore que o produz; mas esta não o produziria se não fôsse pelo influxo da terra em que está plantada, e esta não poderia exercer seu influxo sôbre a árvore se não estivesse influenciada pelo calor e pela água. O calor e a água não fecundariam a terra se não fôssem causados pela acção do sol, etc. Sol, calor, água, terra e árvore são várias causas eficientes, essencialmente subordinadas, que, juntas, concorrem para a produção de um efeito comum, que é o fruto.

Suprimida qualquer uma delas, não se produziria o efeito.

O movimento de um navio é causado pelo vapor; êste, pela combustão do carvão; a combustão, pelo fogo; o fogo é aceso pelo maquinista. Maquinista, fogo, carvão em combustão, vapor, são outras tantas causas eficientes subordinadas, que concorrem para a produção de um efeito comum, que é o movimento do navio".

b) *Primeiro grau da via.* — Não se dá, nem é tampouco possível, que uma coisa seja causa de si mesma, nem na ordem do ser, nem no da operação".

A experiência, no ponto de partida, apresenta-nos um efeito, que de facto é produzido sob a acção de uma causa, e uma ou várias causas que de facto movem sob o impulso de outra causa superior. A experiência assinala sòmente o facto.

A razão, filosofando sôbre o facto no primeiro grau da via, demonstra a absoluta necessidade de que assim seja. De tal maneira o efeito depende da causa eficiente que o produz, que, se esta faltasse, não poderia ter existência. As causas subordinadas têm, no operar real, dependência da que as precede, pois, se esta se suprimisse, tôdas cessariam sua actividade.

Desta maneira, a razão põe de manifesto o nexo necessário que existe entre o efeito e a causa, e entre a causa inferior e as outras que a precedem. Nada pode ser causa de si mesmo na ordem do ser, ou, o que é o mesmo, nenhuma coisa pode dar o ser a si mesma, porque nada pode operar antes de ser. Se o que não é desse a si mesmo o ser, já *seria* antes de ser, o que é manifestamente absurdo. Portanto, se na subordinação de causas, se suprimisse aquela que imediatamente produz o efeito, êste não poderia existir, porque a si mesmo não se pode dar o ser.

Nada pode ser causa de si mesmo na ordem da operação, ou seja, nenhuma causa pode dar a si mesma a operação pela qual opera. A razão está em que dar a operação é operar; logo, se uma causa desse a si mesma a operação, operaria antes de ter operação, teria operação antes de tê-la, seria causa antes de sê-lo; o que é igualmente impossível e absurdo.

De onde se conclui que, se numa subordinação de causas eficientes as causas inferiores deixaram de receber o influxo das que as precedem, *ipso facto* ficaram privadas de tôda actividade, porque elas não podem dar a si mesmas a operação".

c) *Segundo grau da via.* — "Nesta subordinação essencial e *per se* de causas eficientes não cabe uma série indefinida". Porque tôdas estas causas operam movidas, e admitir uma série indefinida de tais causas é pôr um efeito sem causa, pois é admitir infinitas causas movidas sem que haja quem as mova.

d) *Têrmo da via.* — "Logo, é necessário chegar a uma causa eficiente primeira, que não seja causada por nenhuma outra; a uma causa eficiente incausada, a qual todos chamam Deus. Logo, Deus existe.

Se em nenhuma série de causas eficientes, essencialmente subordinadas, é possível proceder indefinidamente em todos e em cada um dos casos em que nos encontramos com tal subordinação, é preciso chegar a uma causa primeira da série, que não seja causada por nenhuma outra, a uma primeira causa eficiente incausada. E essa causa eficiente primeira, à qual chegamos por meio da subordinação no operar, não recebe sua acção do influxo de uma causa superior, e, como tampouco se pode dar a si mesma, segue-se que ela é sua própria acção, sua própria actividade; é seu próprio operar. E se é a sua própria operação, com mais forte razão será seu ser, pois o operar supõe e segue-se ao ser. De onde se infere que será também incausada enquanto ser, pois ser e operar são, nela, a mesma e idêntica coisa.

É incausada enquanto ser, pelo qual se contrapõe a todos os efeitos que recebem seu ser de uma causa; é incausada enquanto operação, pela qual se distingue de tôdas as outras causas subordinadas.

Esta causa incausada é Deus. Vejamo-lo:

I — É primeira causa eficiente.

1.º) Logo, é causa da causalidade ou acção de tôdas as outras causas = *causalidade universal.*

2.º) Logo, tôdas as causas criadas estão submetidas à sua acção = *providência divina.*

3.º) Logo, está presente a todos os agentes, nos quais opera = *omnipresença divina.*

4.º) Logo, contém actualmente tôdas as perfeições que por meio das causas inferiores, produzem as coisas = vida, inteligência, ciência, virtude, etc. = *omnipotência divina.*

II — É causa incausada.

1.º) Logo, sua causalidade, ou acção, se identifica com sua essência = *simplicidade divina.*

2.º) Logo, é seu próprio ser, porque o operar supõe e implica o ser = *ser subsistente.*

3.º) Logo, é acto puro, perfeição pura, infinita, uma e única, pelo mesmo que é ser subsistente, ser puro e ilimitado = *omniperfeição divina.*

4.º) Logo, é completamente imutável e eterno, por ser acto puro, sem mescla de potência = *imutabilidade e eternidade de Deus.* Logo, Deus existe" (Ibidem, págs. 123-126).

Objecções ao argumento

As objecções que se costumam fazer a êste argumento já foram estudadas quando do argumento da primeira via. Vejamos, porém, outras razões apresentadas:

Mas, argumenta Lachelier: "Se pretendo inferir a existência de Deus da consideração do universo, como, por exemplo, o físico, que conclui do efeito à causa, cometo um paralogismo. Sem dúvida, todo efeito supõe uma causa, mas uma causa da mesma ordem que êle, segundo as leis do nosso entendimento".

Em primeiro lugar, não se deve confundir o acto da criação com o de qualquer relação de causa e efeito, que encontramos na nossa experiência. Ademais, não se pode concluir que a causa primeira seja da mesma ordem que a causa segunda, quando há entre elas apenas uma analogia. Não se pretende, além disso, explicar unìvocamente a causa primeira pelos caracteres dos seus efeitos. Os factos da nossa experiência só nos podem dar uma idéia analógica do que é o acto da criação.

TEMA IV

ARTIGO 9

A "TERCEIRA VIA" DE TOMÁS DE AQUINO — DA CONTINGÊNCIA DOS SÊRES

Esta é a exposição:

"A terceira via considera o ser possível ou contingente, e o necessário, e pode formular-se assim: achamos na natureza coisas que podem existir ou não existir, pois vemos sêres que se produzem, e sêres que se destroem, e, portanto, há possibilidade de que existam e de que não existam. Muito bem. É impossível que os sêres de tal condição tenham existido sempre, já que o que tem possibilidade de não ser teve um tempo em que não foi. Se, pois, tôdas as coisas têm a possibilidade de não ser, houve um tempo em que nenhuma existia. Mas, se isto é verdade, tampouco deveria existir agora coisa alguma, porque o que não existe, não começa a existir, a não ser em virtude do que já existe, e, portanto, se nada existia, foi impossível que começasse a existir qualquer coisa, e, em conseqüência, agora não haveria nada, coisa evidentemente falsa. Por conseguinte, nem todos os sêres são possíveis ou contingentes, mas entre êles, forçosamente, há de haver algum que seja necessário.

Mas, o ser necessário ou tem a razão de sua necessidade em si mesmo ou não a tem. Se sua necessidade depende de outro, como não é possível, segundo já vimos ao tratar das causas eficientes, aceitar uma série indefinida de coisas necessárias, é forçoso que exista algo que seja necessário por si mesmo e que não tenha fora de si a causa de sua necessidade, mas que seja causa da necessidade dos outros, ao qual todos chamam Deus" (Tomás de Aquino, I, q. 2, a. 3).

Análise de Muñiz

"A terceira via parte do ser contingente. Ser contingente, em Tomás de Aquino, é o ser que tem potência intrínseca para ser e não ser; é o ser generável e corruptível. São contingentes todos aquêles sêres que vêm à existência por via de geração

e deixam de existir por corrupção; são sêres que têm uma duração limitada, pois começaram a existir e terminam não existindo.

Nestes sêres, o não existir precedeu à existência e a não existência seguirá ao existir. Tais sêres são chamados pelo Angélico Doutor *possibilia esse et non esse*: sêres que podem ser e não ser, referindo-se sempre a uma potência real e intrínseca dos mesmos.

a) *Ponto de partida.* — É evidente que existem na natureza sêres que podem ser e não ser (*possibilia esse et non esse*), tôda vez que há sêres que vêm a ser por geração, e deixam de existir por corrupção. Todo ser que é engendrado supõe uma potência real e intrínseca para existir, porque, do contrário, não poderia receber o ser por geração; e todo ser que deixa de existir por corrupção, inclui em si mesmo potência para não ser. A existência de coisas que começam a existir por geração, e deixam de ser por corrupção, é um facto que proclamam os sêres da natureza, particularmente os viventes.

Como isto implica manifestamente potência do ser e não ser, por isso é absolutamente certa a existência de sêres que podem ser e não ser (*possibilia esse et non esse*).

b) *Primeiro grau da via.* — É absolutamente impossível que todos os sêres do universo sejam de tal condição que possam existir e não existir. Além dêsses sêres contingentes e sôbre todos êles, é preciso admitir a existência de um ser que não possa deixar de existir, mas que exista necessàriamente e desde tôda a eternidade. É de tôda maneira imprescindível a existência de um ser necessário, para explicar a existência dos sêres contingentes que nos oferece a experiência.

Se todos os sêres do universo fôssem de condição que pudessem existir e não existir, então teríamos que todo o universo haveria começado a existir, e, portanto, seria preciso admitir um momento em que nada em absoluto existia na realidade. Mas se admitimos êste momento do nada absoluto, temos lògicamente de negar a existência da realidade actual, porque do nada absoluto nada pode sair, tôda vez que, o que não é, não pode dar o ser a si mesmo.

Ao admitir o nada absoluto, segue-se necessàriamente a negação de tudo quanto actualmente existe, coisa óbvia e evidente, que a ninguém pode oferecer dificuldade. O que não aparece tão claro e evidente é como, ao supor que todos os sêres existentes fôssem de tal condição que possam existir e não existir, se conclua que, em certo momento, nada em absoluto haveria na realidade".

"Nenhuma coisa que tenha potência para não ser, pode haver existido sempre, e, ao contrário, tem de ter por fôrça uma duração finita e limitada e, portanto, um comêço e um têrmo em sua duração. De onde se infere que, se todos os sêres do universo têm potência para não existir, o universo inteiro não poderia existir sempre, pois teria que começar a existir. E que havia antes que o universo começasse a existir? O nada absoluto.

Todo o raciocínio de Tomás de Aquino descansa sôbre uma proposição, breve na expressão, mas profunda no conteúdo: "Nenhuma coisa que tenha potência para não ser, pode haver existido sempre". A potência do não ser impõe necessàriamente um limite na duração da potência do ser, ou, o que é o mesmo, a potência de não ser supõe uma potência de ser, durante uma duração finita e limitada. Uma potência natural de ser sempre, e uma potência natural de não ser em algum momento determinado, são duas coisas contraditórias, que jamais podem juntar-se em um mesmo sujeito.

Aparecerá clara esta oposição a quem penetre a fundo o que é potência de ser e o que é o acto de existir sempre. Potência de ser é capacidade, inclinação, tendência, apetite de ser. Mas, esta incilnação a ser é natural e necessária, porque tôdas as coisas amam, natural e necessàriamente, a sua própria existência e se esforçam por conservá-la quanto podem, defendendo-a de todos os agentes corruptíveis. Por conseguinte, todo ser, enquanto tem potência para existir, necessàriamente existe, e sòmente deixa de existir quando já não pode existir mais tempo.

Se, pois, um ser tivesse potência para existir sempre, necessàriamente existiria em todo tempo, e, portanto, não poderia deixar de existir.

Quer dizer, que a potência de existir sempre exclui a possibilidade natural de não existir.

Existir sempre, implica uma duração infinita na existência; não existir em um momento dado, equivale a não existir sempre, o qual entranha a negação de uma duração infinita. Logo, existir sempre e não existir durante algum tempo dado, se opõem contraditòriamente. De onde se infere que potência de existir sempre e potência de não ser é a potência de um acto e a potência da negação de dito acto; é potência de ser sempre e de não ser sempre; é poder ser sempre e não poder ser sempre; uma potência é negação de outra. Excluem-se entre si, como a potência de ver e a de não ver, a de ouvir e a de não ouvir.

Se estas duas potências pudessem coexistir em um mesmo sujeito, êste poderia ser e não ser ao mesmo tempo, o qual é

absolutamente absurdo. Com efeito: o que pode existir sempre, pode existir em qualquer diferença ou parte do tempo; logo, pode existir naquela parte do tempo em que pode também não existir.

De onde resulta que um ser, que tenha potência natural e intrínseca para não existir, não pode haver existido sempre, mas é necessário que haja começado a existir. Supor que todos os sêres do universo tenham potência natural e intrínseca para não existir, é impor que todo o universo começou a existir.

Poderá acaso alguém pensar que todos os sêres do universo, no início de sua existência, receberam, contudo, o ser de outros semelhantes que os precederam, e êstes de outros, e assim indefinidamente.

A tal se responde que uma série infinita na duração, constituída por sêres de duração finita, ou uma série sem começo, formada por sêres os quais todos terão começo no existir, é algo impossível e absurdo. É impossível uma série infinita de gerações e corrupções sem a existência de um ser que não tenha começado a existir. Mas um ser, que não tenha começado a existir, é um ser que existiu sempre; logo, é um ser com potência natural para existir sempre; logo, necessàriamente existiu sempre: *é um ser necessário.*

c) *Segundo grau da via.* — Logo, é preciso admitir a existência de um ser necessário, que sempre existiu. Pois bem, êste ser necessário ou tem por si mesmo a existência ou a recebeu de outro ser necessário superior.

Nesta segunda hipótese se coloca o mesmo problema acêrca dêsse ser necessário superior: ou tem a existência por si mesmo ou a tem recebida de outro. Na subordinação dêstes sêres necessários, que têm a existência recebida de outro superior, não se pode proceder indefinidamente, porque todos, poucos ou muitos, finitos ou infinitos, teriam a existência recebida e não haveria causa alguma da qual pudessem recebê-la.

d) *Têrmo da via.* — Logo, é necessário admitir a existência de um ser necessário, que não tem a existência recebida de outro, mas que existe por si mesmo, em virtude de sua própria natureza. Tal ser necessário é Deus. Logo, Deus existe.

A identidade entre o ser necessário por si mesmo e Deus é manifesta.

I — É ser necessário por si mesmo.

1.º) Logo, nêle se identificam essência e existência, pois existe em virtude de sua própria natureza = *ser subsistente.*

2.º) Logo, é acto puro (ser puro), perfeição pura, infinita e ilimitada = *omniperfeição divina.*

3.º) Logo, é um e único, porque o acto só se multiplica pela potência = *monoteísmo.*

4.º) Logo, é imutável e eterno, porque todo ser mutável consta de acto e potência = *imutabilidade e eternidade.*

II — O ser necessário, por si mesmo, causa a existência em todos os outros.

1.º) Logo, está em tôdas as coisas, nas quais causa o ser = *omnipresença divina.*

2.º) Logo, contém a perfeição de todos os sêres, pois de todos é causa = *omniperfeição divina.*

3.º) Logo, todos os sêres causados, enquanto têm ser, estão sempre e actualmente pendentes do ser necessário, como efeito de sua causa = *conservação das coisas pela acção de Deus.*

O ser que reúne em si tôdas estas propriedades é manifestamente Deus. *Logo, Deus existe"* (*Idem,* págs. 128-130).

* * *

Objecções

Objectava Kant que esta prova era, como êle a entendia, a prova ontológica de Santo Anselmo. O argumento pela contingência funda-se no facto do ser contingente que postula um ser necessário. Dizer-se também que a idéia de contingência é uma pseudo-idéia, ou, pelo menos, uma idéia falsa, porque tudo quanto há no mundo faz parte de um todo e, portanto, é êste necessário, é um argumento frágil. O todo é o conjunto de suas partes. O todo é necessário para as partes, como as partes o são para o todo. Mas é preciso não confundir o ser necessário ontològicamente falando com a necessidade lógica.

Também se poderia responder que sendo contingentes tôdas as partes de um todo, êste seria contingente, mas estaríamos ainda dentro do campo lógico.

Se todos os sêres são contingentes, pois existem como podiam não existir, e têm um comêço e um fim, o ser, como necessário, isto é, sem o qual não podemos ter nada, não tem comêço nem fim.

Dialècticamente, o conceito de contingência implica o de necessidade; é um conceito da intuição, outro da razão. Um é actualizado dos factos singulares; outro, actualizado da generalidade dêsses factos. A contingência implica a necessidade, não só *lògica, mas ontològicamente.* O que devém, implica o que necessàriamente é imutável. O argumento de Tomás de Aquino, que é de origem aristotélica, é dialècticamente perfeito (1).

(1) Em "Filosofia Concreta" usamos outras providências, nas quais a justificação do ser contingente decorre da evidência do ser necessário, ao inverso da prova aqui exposta, sem desmerecê-la.

TEMA IV

ARTIGO 10

A "QUARTA VIA" DE TOMÁS DE AQUINO — OS GRAUS DA PERFEIÇÃO

Assim a expõe:

"A quarta via considera os graus de perfeição que há nos sêres.

Vemos nos sêres que uns são mais ou menos bons, verdadeiros e nobres que outros, e o mesmo sucede com as diversas qualidades. Mas, o mais e o menos se atribuem às coisas, segundo sua diversa proximidade ao máximo, e por isto se diz o mais quente do que mais se aproxima ao máximo calor. Por tanto, há de existir algo que seja veríssimo, nobílimo e ótimo, e, por conseguinte, o ser máximo, pois, como diz Aristóteles, o que é verdade máxima, é máxima entidade. Muito bem, o máximo em qualquer gênero é causa de tudo o que naquele gênero existe, e assim, o fogo, que tem o máximo calor, é causa do calor de todo o quente, segundo diz Aristóteles. Existe, por conseguinte, algo que é para tôdas as coisas causa de seu ser, de sua bondade e de tôdas as suas perfeições, e ao qual chamamos de Deus" (Tomás de Aquino, I.ª, q. 2, a. 3).

Análise de Muñiz

A) — *Ponto de partida.* — "O facto de experiência de que se parte, na quarta via, é assim formulado por Tomás de Aquino: "Há nas coisas perfeições transcendentais, realizadas em diversos graus, como a perfeição de bondade, a verdade ontológica, de nobreza e outros semelhantes".

São vários e muito diversos os gêneros de perfeições como pode ver-se no seguinte esquema:

Diversos gêneros de perfeições

- I — Perfeições que não podem ter graus, mais ou menos, indivisível (*in indivisibili*)... mas que consistem em algo
  - Tôdas as perfeições essenciais (genéricas e específicas).
- II — Perfeições que podem ter diversos graus, mais ou menos, pois consistem em algo divisível (*in divisibili*), o qual pode suceder...
  - a) Na mesma razão unívoca. Têm mais ou menos dentro da mesma espécie.
    - Certas perfeições accidentais, como ciência, sabedoria, justiça, temperança, etc.
  - b) Na mesma razão análoga. As perfeições *puras* ou *simples*, as quais podem ser.
    - a) Transcendentais, como o ser, a verdade, a bondade, etc.
    - b) Não transcendentais, p. ex.: a vida, o entender, o querer, etc.

Há perfeições que não admitem graus, mais ou menos: ou se têm em tôda a sua plenitude ou não se possui nada delas. Assim, sucede que uma coisa ou é homem ou não é homem, ou é planta ou não é planta, etc., pois, não cabe ser mais ou menos homem, mais ou menos planta. Com razão, disse Aristóteles que as perfeições essenciais são como os números, que não admitem mais ou menos. O número quatro ou é quatro ou não o é; mas nunca pode dar-se que o seja segundo distintos graus, mais ou menos. Portanto, convém dizer que tais perfeições ficam excluídas do ponto de partida da quarta via. Há, no entanto, outras perfeições que podem ter seu mais ou menos, que podem encontrar-se realizadas em graus diversos; o que tem lugar alguma vez entre as unívocas, mas principalmente nas análogas. Perfeições unívocas, com mais ou menos, são certas perfeições accidentais, como o hábito da ciência, da sabedoria, da justiça; pois pode o homem ser mais ou menos sábio, mais ou menos virtuoso, mais ou menos justo, etc. Tampouco estas são consideradas na quarta via.

Perfeições puras ou simples chamam-se aquelas que em seu conceito formal, em sua definição, não implicam nenhum limite ou imperfeição, como o ser, a bondade, a verdade..., as

quais podem realizar-se em infinitos graus. Destas, umas são transcendentais, denominadas assim por encontrar-se em tôdas as coisas; por exemplo: o ser, a verdade, a bondade...; outras se limitam a um determinado gênero de coisas, como a vida, a inteligência, a vontade...

De que perfeições se trata no começo da quarta via? Tomás de Aquino não pode ser mais explícito sôbre êste ponto: trata-se da bondade, da verdade, da nobreza e de outras semelhantes; isto é, de perfeições *puras, transcendentais.*

E é verdade que estas perfeições se encontram realizadas nas coisas em diversos graus, segundo mais ou menos?

A experiência vulgar, como também as ciências naturais, nos testemunham que há na natureza vários reinos distintos em perfeição: o reino mineral, o reino vegetal, o reino animal, e, sôbre todos, como rei da criação, o homem. Ninguém duvida que o homem é mais perfeito que o animal; o animal, mais perfeito que o vegetal, e êste mais perfeito que o mineral.

E dentro dos reinos mineral, vegetal e animal, há ainda uma infinidade de espécies escalares, segundo diversos graus de perfeição.

Todos êstes reinos, de verdade, de nobreza, têm a perfeição de ser, de bondade, de verdade, de nobreza..., mas em graus muito distintos, pois o homem tem um ser mais perfeito que o animal; êste mais perfeito que o vegetal, e, êste, que o mineral. O mesmo se há de dizer da bondade, da verdade, da nobreza e de outras perfeições semelhantes.

Por conseguinte, é evidentemente certo que as perfeições puras transcendentais (ser, verdade, bondade, nobreza...) existem nas coisas, realizadas segundo diversos graus".

B — *Primeiro grau da via.* — O primeiro passo que agora precisam dar — segundo vimos ao expor a marcha geral das cinco vias — é demonstrar que uma perfeição realizada em diversos graus é necessàriamente causada. As perfeições puras transcendentais, já enumeradas, por existirem participam em diversos graus, segundo mais ou menos, têm de ser forçosamente causadas, e, precisamente, por outro ser que possua essas mesmas perfeições em grau máximo, que seja o ser, a verdade, a bondade, a nobreza em tôda a sua extensão e amplidão.

Tomás de Aquino formula êste primeiro grau da seguinte maneira: "Diz-se que diversos sujeitos participam em distintos graus de uma mesma perfeição comum, enquanto se aproximam mais ou menos àquilo que encerra essa mesma perfeição em máximo grau, como aquilo se diz mais quente porque está mais perto do fogo".

Tão clara era esta afirmação para o Angélico Doutor que não se detêm a explicar seu sentido e alcance, e menos ainda apresentar alguma prova em sua confirmação. Aparentemente tampouco faz referência a qualquer gênero de causalidade, e menos à eficiente. Uma perfeição tem mais ou menos, segundo se acerque, aproxime-se mais ou menos a algo que é essa perfeição em máximo grau. O exemplo que alega Tomás de Aquino pode oferecer muita luz para entender o sentido e alcance dêste princípio: como "aquilo que é mais quente porque está mais próximo ao fogo". Nada importa que o exemplo tenha ou deixe de ter valor nas ciências físicas modernas, tôda vez que deve ser entendido e interpretado na Física vulgar, e não segundo as exigências das ciências de nossos tempos.

Fala-se em dito exemplo de algo que é mais ou menos quente e de algo que é quentíssimo. Êste *maximum calidum* no fogo, que é o calor por essência, a plenitude do calor, a qual não pode ter mais ou menos: é todo o calor.

As coisas que são mais ou menos quentes têm calor, mas não são por essência calor; por conseguinte, tem-no recebido *ab extrínseco,* do máximo quente.

O mais ou menos calor nos corpos explica-se segundo a maior ou menor aproximação ao fogo, de onde todos o recebem. Aquêle corpo terá mais calor ao aproximar-se mais do fogo; o calor irá gradualmente diminuindo, segundo os corpos vão afastando-se mais e mais do influxo do fogo.

Êste é o sentido simples e óbvio do exemplo, tão freqüentemente citado pelo Angélico Doutor.

Mas, deixemos os exemplos e entremos de cheio na inteligência do princípio.

Para Tomás de Aquino é coisa óbvia e manifesta que, quando vários sujeitos têm uma preferência participada de um mesmo manancial ou fonte, possuí-la-ão em maior ou menor grau, segundo a sua aproximação da fonte de onde a recebem.

Colocado o princípio nesta forma, não oferece nenhuma dificuldade e é de evidência imediata. Requer-se que a experiência admita graus e, ademais, que seja causada. Sempre que vários sujeitos tenham uma perfeição susceptível de mais ou menos, recebida de uma causa extrínseca, possuí-la-ão, segundo diversos graus, em proporção com a maior ou menor aproximação à causa.

Esta maior ou menor aproximação à causa é a razão *a priori,* o motivo ou o porquê dos diversos graus dessa perfeição. O princípio assim enunciado expressa o trânsito de causa

a efeito; da aproximação ou causa à realização em diversos graus.

Mas êste princípio pode formular-se de modo diverso, e então significa a passagem do efeito à causa, da existência de uma perfeição de diversos graus (efeito) à maior ou menor aproximação ao princípio de onde todos a haviam recebido (causa).

Esta é a forma na qual se propõe o princípio na quarta via. Partindo de um facto de experiência, qual é a realização em diversos graus das perfeições do ser, verdade, bondade, nobreza e outras semelhantes, a humana razão deve demonstrar que isto não é possível, senão enquanto os diversos sujeitos que possuem essa perfeição a têm recebido de um princípio ou fonte comum, a qual se aproximam em diversos graus.

Como se pode demonstrar a legitimidade desta dedução? Tomás de Aquino aponta para isto um tríplice procedimento, que chama *platônico, aristotélico* e *aviceniano* (*De Potentia,* q. 3, a. 5). O chamado aristotélico não é pròpriamente um procedimento exposto e desenvolvido por Aristóteles; foi o próprio Tomás de Aquino quem o construiu sôbre princípios aristotélicos. Em honra à concisão e brevidade, limitar-nos-emos apenas à exposição dêste procedimento.

Parte êste procedimento da diversidade de graus de uma mesma perfeição; daqui a denominação de *climaxológico,* que lhe dão comumente os autores modernos (do grego *climax* = grau).

Uma perfeição que se encontra realizada em distintos sujeitos, segundo diversos graus, não pode deixar de ser causada. O princípio aristotélico sôbre o que se baseia todo êste procedimento, é o seguinte: nenhuma perfeição, que pertença à essência de uma coisa ou que seja propriedade da mesma, pode ter mais ou menos: ou a tem totalmente, ou não a tem.

Com efeito: as perfeições que pertencem à constituição da essência das coisas são como os números, que não admitem mais e menos, salvo sua espécie.

Por conseguinte, uma mudança em uma perfeição essencial não pode ser uma mudança de grau, mas uma mudança específica dessa perfeição, em cujo caso já não teríamos a mesma perfeição. Assim vemos que o fogo tem tôda razão de fogo e não há nem pode haver um fogo que o seja em maior ou menor grau que outro.

O homem tem tôda a perfeição de racionalidade, de animalidade, de vivente, de corporeidade, de substância. Um ser qualquer, ou tem tôda a perfeição de substância ou não é substância, ou possui tôda razão de vivente ou não é vivente, e

assim sucessivamente. Isto quer dizer que uma perfeição essencial nunca pode ter mais ou menos: ou tem tôda plenamente, ou, do contrário, não possui nada dela. Com razão, pois, escreveu Tomás de Aquino: "A perfeição que convém a um sujeito, por razão de sua própria natureza, e não por alguma causa extrínseca, não pode encontrar-se nêle de maneira defeituosa e imperfeita".

Também as perfeições que são propriedades de um sujeito, como, por exemplo, o calor quanto ao fogo, podem ter graus. E o *porquê* se compreende fàcilmente, pois, dizendo-se próprio tudo aquilo que convém a um só sujeito e sempre (*uni, soli et semper*), é forçoso que o sujeito e propriedade tenham a mesma universalidade, a mesma extensão, a mesma amplitude.

De tudo quanto foi dito se infere que tôda perfeição minorada e deficiente, quer dizer, tôda perfeição realizada segundo diversos graus, em distintos sujeitos, não pode ser da essência dêsses sujeitos, nem sequer propriedade dos mesmos. Logo, têm de ser causadas *ab extrínseco*. A razão disto é porque tôda perfeição que se encontra num sujeito, sem ser de sua essência, é necessàriamente causada ou pela mesma essência ou por um agente extrínseco. Pela essência, ùnicamente são causadas as propriedades. Logo, tôda perfeição que está em um ser qualquer, sem pertencer à sua propriedade, é produzida por uma causa extrínseca; assim, o calor da água e do ferro é causado pelo fogo.

A causa extrínseca que causou tal perfeição, ou tem essa perfeição minorada e deficiente ou em tôda a sua amplitude. No primeiro caso a tem, por sua vez, causada *ab extrínseco;* e como repugna o processo infinito nesta subordinação de causas, é preciso chegar a uma primeira causa que tenha tal perfeição em tôda a sua possível amplitude e, por conseguinte, como de sua essência.

A ninguém deve surpreender que usemos indistintamente as expressões perfeição minorada e deficiente, e perfeição segundo mais e menos, tôda vez que esta segunda inclui a primeira; pois onde há graus diversos de uma perfeição têm de haver uma perfeição que em todos os graus inferiores ao supremo se encontre minorada e deficiente.

Pois bem: as perfeições de ser, verdade, bondade, nobreza... encontram-se realizadas em tôdas as coisas, segundo diversos graus, e, por isso mesmo, minoradas e deficientes. Logo, não podem ser a essência das coisas, nem tampouco propriedades delas. Por conseguinte, todos êsses sêres têm essas perfeições causadas por um agente extrínseco, o qual, se as possui

de modo deficiente e limitado, tê-las-á, por sua vez, causadas de outro. E assim ascendendo, até chegar a uma primeira causa, onde tôdas estas perfeições se encontram em grau sumo e em tôda a sua plenitude; a uma causa que será o ser por essência, da qual todos os outros recebem o ser, a verdade, a bondade, a nobreza que têm.

C — *Segundo grau da via.* — No têrmo do primeiro grau nos encontramos com um ente que tem o ser, a verdade, a bondade, a nobreza em máximo grau.

Pois bem: quem tem em máximo grau uma perfeição pura, é causa desta perfeição em todos aquêles que a possuem em grau inferior. Ter uma perfeição em máximo grau, é tê-la em essência, assim como possuí-la por participação. Portanto, o mencionado princípio pode também expressar-se desta outra maneira: quem tem uma perfeição por essência é causa de tal perfeição em todos quantos a possuem por participação.

O sujeito que possui uma perfeição pura em máximo grau ou por essência, não pode ser mais que um e único. Perfeição pura em máximo grau ou por essência é uma perfeição subsistente, é uma perfeição em tôda a sua plenitude e totalidade; mas plenitude e totalidade de perfeição não pode haver senão uma.

Com efeito: suponhamos duas autovidas; uma e outra são plenitude, totalidade, integridade de vida; logo, não podem diferir entre si por razão da vida, pois uma e outra têm tôda a perfeição possível de vida. Se houvesse mais ou menos vida, maior ou menor perfeição de vida, não seriam plenitude, não seriam totalidade de vida. Só poderiam diferir por algo distinto da vida, por algo acrescentado de fora a modo de accidente; haveria, então, uma distinção accidental de uma essência comum. Mas, eis aqui, que estas perfeições puras subsistentes não podem receber nem ter nada de estranho a elas, porque, sendo perfeições puras subsistentes e ilimitadas, não podem ter nenhum gênero de potencialidade, imperfeição ou limite. Já dissemos que perfeição pura é aquela que, em sua definição, ou razão formal, não entranha nada de imperfeição, potencialidade ou limite; se têm de facto alguma imperfeição, é por razão do sujeito no qual se encontram. Quando essas perfeições são subsistentes, não têm razão limitante, e por isso se realizam em tôda a sua pureza.

Muito bem: supor que uma perfeição pura subsistente tenha ou receba em si algo estranho à sua natureza, é concebê-la como algo potencial, pois tudo o que recebe ou tem em si alguma perfeição é sujeito ou potência receptiva da mesma.

Esta mesma afirmação adquire evidência meridiana, quando se trata de perfeições puras transcendentais, como no caso da quarta via. Semelhantes perfeições, por serem puras, não entranham nada de imperfeição; e por serem transcendentais, estendem-se a tôdas as coisas, até o ponto que nada haja nem possa haver que não esteja invadido por elas. Nada existe que não participe em seu grau e perfeição de ser, de verdade, de bondade, de nobreza... As perfeições transcendentais subsistentes são plenitude de ser, são plenitude de bondade, de verdade... Fora da plenitude de ser não pode haver senão o não ser, e fora da plenitude de perfeição, nada há nem pode existir. Suponhamos que houvesse duas ou mais plenitudes de ser, de perfeição; para isto seria necessário que diferissem entre si por alguma nota distintiva que tem uma e que carece a outra.

Muito bem: esta nota distintiva, ou é perfeição ou imperfeição, ou é acto ou potência. Se admitimos que seja perfeição, a plenitude que não a tivesse, já não poderia dizer-se plenitude de ser e de perfeição; se, pelo contrário, concedemos que seja imperfeição, aquela que tivesse essa imperfeição, tampouco seria plenitude de ser e de perfeição.

... Por tudo quanto foi dito, fica bem demonstrado que uma perfeição pura subsistente não pode ser mais que *uma* e *única*. Do qual imediatamente se infere que todos, absolutamente todos os sêres — fora dessa plenitude — tenham tal perfeição, a posse de um modo fragmentário e limitado, empequenecido, deficiente, e, por conseguinte, causada daquela que a possui em tôda a sua plenitude. Portanto, o que possui uma perfeição *per essentiam, maximé*, em tôda a sua plenitude, é causa da mesma em todos os que dela participam.

Resumindo: — Uma perfeição pura pode ser possuída de duas maneiras:

a) Em tôda a sua plenitude.

b) De um modo fragmentário e limitado.

A perfeição pura, em tôda a sua plenitude, não pode ser mais que *uma*. Os que a possuem de modo fragmentário, podem multiplicar-se e distinguir-se segundo os diversos graus de participá-la, graus que dependem da maior ou menor proximidade da causa. Os que desta maneira fragmentária possuem uma perfeição pura, sejam poucos ou muitos, finitos ou infinitos, todos a têm *causada;* e a causa não pode ser outra do que a própria perfeição em tôda a sua plenitude.

D — *Término final da via.* — Do que se infere do segundo grau, podemos concluir que aquêle que é sumo ser, suma verdade, suma bondade e suma nobreza, é causa do ser, da verdade, da bondade e da nobreza em todos, absolutamente em todos quantos sêres há fora dêle. Há, pois, sôbre as coisas visíveis dêste mundo um ser que, além de ser em si mesmo a plenitude do ser, da verdade, da bondade e da nobreza, é causa destas perfeições em tôdas as coisas; e a êste ser todos chamam Deus.

A identidade entre o término final da via e o que todos comumente entendemos por Deus, é manifesta. Todos concebemos a Deus como um ser superior, perfeitíssimo, princípio e causa do universo e de quanto nêle há. Pois eis aqui que, ao final da quarta via, nos encontramos com um ser que é:

1.º — Superior, perfectíssimo, infinito, porque é a plenitude do ser, da verdade, da bondade e da nobreza.

2.º — Princípio e causa de tôdas as coisas, porque, em tôdas, causa o ser, a bondade e tôdas as outras perfeições. Nada há, por pequeno e insignificante que pareça, que se escape a seu influxo benfeitor. *Logo, existe Deus"* (Ibidem, págs. 130-137).

As *objecções* a esta prova estão contidas nos argumentos que apresentam os monistas e os dualistas, as quais são respondidas no lugar oportuno.

TEMA IV

ARTIGO 11

A "QUINTA VIA" DE TOMÁS DE AQUINO — A FINALIDADE

Assim a expõe:

"A quinta via decorre do govêrno do mundo. Vemos com efeito, que as coisas que carecem de conhecimento, como os corpos naturais, operam por um fim, como se comprova observando que sempre, ou quase sempre, operam da mesma maneira para conseguir o que mais lhes convém; por onde se compreende que não vão ao seu fim, operando ao acaso, mas intencionalmente. Muito bem, o que carece de conhecimento, não tende a um fim, se não o dirige alguém que entenda e conheça, à maneira como o arqueiro dirige a flecha. Portanto, existe um ser inteligente que dirige tôdas as coisas naturais para o seu fim, e a êste chamamos de Deus" (Tomás de Aquino, I, q. 2, a. 3).

Análise de Muñiz

"A quinta via procede da finalidade interna que existe na natureza, e pode formular-se da seguinte maneira:

a) *Ponto de partida.* — A experiência vulgar e as ciências naturais nos mostram que existem no mundo sêres que, carecendo de conhecimento, operam, contudo, por um fim.

Prova disso é que operam sempre de igual maneira, em ordem a obter aquilo que lhes convém e aperfeiçoam. Em suas operações não operam ao azar, sem rumo nem orientação fixa; se assim fôsse, operariam, em cada caso, de muito diversa maneira. Contudo, vemos que sempre, ou a maioria das vêzes, operam de idêntica maneira, têm um modo fixo e invariável de exercer suas operações, o qual permite aos científicos formular as leis que regem sua actividade.

E quando operam desta maneira, fixa e constantemente, logram conseguir sua plena evolução e desenvolvimento, a conservação de sua espécie por meio da reprodução, e contribuem com sua actividade a manter o equilíbrio, ordem e formosura de todo o universo.

Tudo isto é sinal inequívoco de que a actividade de tais sêres leva a rumo e orientação fixa para um fim determinado; é sinal de que operam por um fim.

b) *Primeiro grau da via.* — Os sêres que carecem de conhecimento não podem tender a um fim, senão enquanto são dirigidos e ordenados por um ser inteligente que conheça dito fim.

Marcar rumo para um têrmo, orientar a actividade a um objectivo, adaptar um meio a um fim, são coisas impossíveis sem prévio conhecimento do têrmo, do objecto e do fim. Mas êste conhecimento do fim e da proporção entre o fim e os meios só é possível em uma inteligência. Como os sêres naturais, de que falamos, carecem de conhecimento, não podem tender a seus respectivos fins senão enquanto são ordenados e dirigidos por um ser superior inteligente, como a seta ou o projetil, que marcham para um determinado alvo ou objectivo, mercê à direcção que lhe imprimiu o ser inteligente que os disparou. Logo, existe uma inteligência superior que dirige todos os sêres naturais a seus respectivos fins e ao fim comum e geral do universo.

c) *Segundo grau da via.* — Esta inteligência directora, ou é sua própria intelecção ou está ordenada a entender por outra inteligência superior. Na segunda hipótese volta-se a colocar o mesmo problema acêrca da inteligência ordenadora: ou é sua própria intelecção, ou está ordenada a entender por outra inteligência.

Não cabe um processo infinito, porque não teríamos infinitas inteligências, tôdas ordenadas a entender por outras, sem que exista essa outra inteligência por que as outras são ordenadas.

Uma inteligência ou se identifica com sua própria intelecção ou se distingue realmente dela. No segundo caso, a inteligência é potência do acto de entender, e, como potência, está transcendentalmente ordenada à intelecção, como a seu acto e a seu fim. Segundo o princípio exposto no primeiro grau da via, esta ordenação ou direcção da inteligência a entender é causada por uma inteligência.

Pode ser causada esta ordenação pela própria inteligência ordenada?

De nenhuma maneira: porque a ordenação a um fim não se pode fazer sem um conhecimento actual de dito fim, e a potência não pode conhecer actualmente, senão depois que é potência de conhecer (em um mesmo sujeito o acto segue a potência), ou, seja, depois que está transcendentalmente ordenada ou dirigida a conhecer. Esta ordenação é anterior e

prévia ao acto de conhecer. Logo, não pode ser causada pela mesma inteligência ordenada; deve ser causada por outra inteligência distinta e superior.

E assim se vai subindo, por esta série de inteligência, até chegar a uma suprema inteligência, que é a sua própria intelecção.

d) *Têrmo da via.* — Logo, existe uma inteligência que é seu próprio acto de entender, a qual todos chamamos Deus. Logo, Deus existe.

A identidade entre esta inteligência e Deus é clara e manifesta.

A — *Esta inteligência suprema é sua própria intelecção.*

1.º — Logo, é um entender subsistente, infinito e único; porque o entender (acto) se limita e se multiplica pela razão da potência, que aqui não tem lugar.

2.º — Logo, é infinitamente imaterial e incorpóreo, tôda vez que a imaterialidade é raiz do conhecimento.

3.º — Logo, é infinitamente cognoscitiva = ciência infinita e perfectíssima.

4.º — Logo, é transcendente e realmente distinta do mundo = transcendência de Deus.

5.º — Logo, é também subsistente em seu ser, porque a subsistência de operar supõe a subsistência do existir.

B — Esta inteligência dirige todos os sêres inferiores a seus fins respectivos.

1.º — Logo, tem a providência das coisas, porque as ordena e dirige a seus próprios fins.

2.º — Logo, é fazedor e formador da própria natureza, porque dirige tôdas as coisas a seus respectivos fins não de um modo violento, mas por meio de *princípios naturais* e *intrínsecos à coisa,* de modo *conatural* e *suave.* ... ...

Esta inteligência reúne cabalmente tôdas aquelas perfeições que os homens comumente atribuem a Deus. *Logo, Deus existe".*

Estas provas que acabamos de expor para demonstrar a existência de Deus, podem ser compreendidas de duas maneiras muito diversas. Podemos considerá-las em tôda a sua extensão e fôrça, e segundo todo o rigor técnico da demonstração, em cujo caso não estão ao alcance de qualquer, pois exigem uma sólida preparação, que nem todos têm. Mas também não podem compreender estas provas, ou algumas delas ao menos, sem necessidade de formulá-las segundo o rígido tecnicismo da lógica, e sòmente enquanto demonstram em geral a existência de um ser superior, que rege e governa as coisas dêste mundo, sem alcançar a ver, pelo momento, os outros predicados próprios da divindade.

Sob êste segundo aspecto, as provas para demonstrar a existência de Deus, e particularmente algumas delas, são fàcilmente compreensíveis por qualquer homem, e todos podem alcançar, por meio delas, pronta e fàcilmente, o conhecimento da existência de Deus. Assim o ensina expressamente Tomás de Aquino : "Há um conhecimento de Deus, comum e confuso, que está como impresso na mente de todo homem, seja porque a existência de Deus é uma verdade evidente e manifesta, como pensam alguns, ou seja — e êste é mais seguro — porque o homem pode, pelas luzes da razão, chegar a ter algum conhecimento de Deus.

"Com efeito: vendo os homens que as coisas naturais se desenvolvem, se reproduzem, e operam segundo uma ordem determinada e fixa, e, compreendendo, por outra parte, que não pode haver ordem sem uma inteligência ordenadora, concebem comumente a necessidade de admitir a existência de um ser inteligente superior e ordenador da natureza.

Quem é e qual é êste ordenador da natureza, se é um ou são vários, já não se alcança a ver logo, por êste primeiro conhecimento confuso; assim, quando vemos que o homem se move e exerce várias outras funcções, inferimos imediatamente que há no princípio vital, que lhe é próprio e exclusivo, ao qual chamamos alma, mas sem que saibamos no momento, que é a alma, se é ou não é corpo, nem como produz as operações vitais" (III, Contra Gentes, c. 38).

Êste conhecimento confuso e comum de que aqui fala Tomás de Aquino, não é imediato, mas discursivo; é um conhecimento de Deus, sob uma razão própria (inteligência ordenadora da natureza), mas concebido de um modo vago e confuso.

Êste conhecimento próprio e discursivo, mas vago e confuso, está ao alcance de tôda inteligência humana que queira abrir os olhos à luz e à verdade.

Trata-se, pois, de um conhecimento muito distinto daquele outro de que fala o próprio Angélico Doutor, ao expor a questão da não evidência da existência de Deus. Aquêle conhecimento comum e confuso não é discursivo, mas evidente e imediato; não é conhecimento de Deus sob alguma razão própria da divindade, mas sob a razão comum de felicidade ou de verdade; não é, pròpriamente, conhecimento de Deus" (ibidem, págs. 138-141).

TEMA IV

ARTIGO 12

AS PROVAS PSICOLÓGICAS

Os argumentos fundados na introspecção, argumentos psicológicos, são considerados, por Aristóteles, como por Tomás de Aquino e outros, como ineficazes. Ambos aceitavam apenas aquêles que se fundam nos factos da experiência. Os agostinianos, no entanto, fundam-se nêles, e consideram mais fracos os cosmológicos, fundados na experiência.

É comum não surgir nos livros de teologia tais provas, mas neste fazemos questão de expô-las, com as objecções propostas, e apresentando nossa crítica final.

As provas psicológicas partem também de factos de experiência, não da experiência externa, como as anteriormente expostas, mas da experiência interna, e mostram que o princípio de razão suficiente não é bastante, e é inexplicável se não se fundar na admissão da existência de Deus.

O primeiro argumento apresentado pelos defensores das provas psicológicas é que o nosso espírito tem a capacidade de captar idéias gerais e princípios universais e necessários. E tais idéias implicam a existência de Deus, pois é nêle que vemos, com os olhos do espírito e não do corpo, estas idéias gerais. Como prova de tal postulado apresentam os seguintes argumentos:

Podemos, *a posteriori*, construir a idéia do perfeito, que não deve ser confundida com a idéia do perfeito tomada *a priori*, já estudada anteriormente. É um facto psicológico a capacidade de construirmos a idéia de perfeito.

Esta prova é defendida por Descartes, cujos argumentos reproduzimos:

"Quando, depois, o pensamento passa em revista as distintas idéias ou noções que nêles estão, e encontra a de um ser omnisciente, omnipotente e sumamente perfeito, julga fàcilmente, pelo que nota nesta idéia, que Deus, que é aquêle ser perfeito, é ou existe: pois embora tenha idéias distintas de várias outras coisas, nelas não repara nada que lhe assegure a existência de seu objecto; quando nota nesta idéia sò-

mente uma existência possível, como nas outras, mas uma existência absolutamente necessária e eterna. E, assim como, ao ver na idéia que tem a respeito do triângulo, está necessàriamente incluída a de que seus três ângulos sejam iguais a dois retos, persuade-se absolutamente de que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos; do mesmo modo, sòmente ao notar que a existência necessária e eterna está necessàriamente incluída na idéia que tem a respeito de um ser perfeito, deve concluir que êste ser todo perfeito é ou existe".

"Meu argumento era êste: o que concebemos clara e distintamente como próprio da natureza, essência ou forma imutável e verdadeira de alguma coisa, pode louvar-se nesta com tôda verdade; uma vez considerado com atenção suficiente o que é Deus, clara e distintamente concebemos que o existir é próprio de sua natureza verdadeira e imutável: logo, podemos afirmar com verdade, que existe. Esta conclusão, ao menos, é legítima, e a maior incontestável, pois já concordamos antes em que é verdadeiro tudo o que clara e distintamente concebemos. Resta ùnicamente a menor, na qual confesso que há dificuldade, e não pequena.

Consiste esta dificuldade, em primeiro lugar, em que tão acostumados estamos, nas outras coisas, a distinguir a existência da essência, que não pomos suficiente atenção em reparar como a existência pertence à essência de Deus mais do que a daquelas; e também em que — não distinguindo com o cuidado necessário as coisas que são próprias da verdadeira e imutável essência de alguma coisa, daquelas outras que se lhe atribuem ùnicamente por ficção de nosso entendimento — ainda, que claramente vejamos que a existência é própria da essência de Deus, daqui não deduzimos, contudo, que Deus existe, porque não sabemos se sua essência é imutável e verdadeira ou invenção de nosso espírito. Para desvanecer a primeira parte desta dificuldade, deve distinguir-se a existência possível da necessária e notar que a existência possível está contida na noção ou idéia de tôdas as coisas, que clara ou distintamente concebemos; mas é necessária ùnicamente na idéia de Deus. Não duvido que todos os que atentamente considerem esta diferença que existe entre a idéia de Deus e tôdas as outras, compreenderão que, embora sempre concebamos as outras coisas como existentes, por isto não se conclui que existam, mas sòmente que podem existir, pois não concebemos que seja necessária a união da existência actual com suas restantes propriedades; mas de conceber (como concebemos), com inteira clareza, que a existência actual está sempre e necessàriamente unida aos outros atributos de Deus, conclui-se necessàriamente que Deus existe.

Para resolver a segunda parte da dificuldade convém advertir que as idéias que não contêm naturezas verdadeiras e imutáveis, mas fictícias e compostas pelo entendimento, podem ser divididas por êste, não sòmente por uma abstracção ou restrição de seu pensamento, mas por uma operação clara e distinta; de maneira que as coisas que o entendimento não pode dividir assim, indubitàvelmente não foram feitas ou compostas por êle. Por exemplo, quando me represento um cavalo alado, ou um leão, actualmente existente, ou um triângulo inscrito num quadrado, concebo fàcilmente que poderia representar-me, pelo contrário, um cavalo sem asas, um leão que não existisse, ou um triângulo sem quadrado, e que, portanto, estas coisas não possuem naturezas verdadeiras e imutáveis. Se me represento um triângulo e um quadrado (e não falo do leão nem do cavalo, porque não conhecemos inteiramente suas naturezas), com inteira verdade afirmarei do triângulo tôdas as coisas que reconhecerei que em sua idéia se contém, como que seus três ângulos são iguais a dois rectos, etc., e o mesmo a respeito do quadrado; pois embora possa conceber um triângulo, restringindo meu pensamento de tal modo que não concebo mais que seus três ângulos iguais a dois rectos, não posso negar isto mediante uma operação clara e distinta, quer dizer, entendendo claramente o que digo. Se considero um triângulo inscrito em um quadrado — não para atribuir ao quadrado o que sòmente pertence ao triângulo, ou, a êste, o que pertence àquele, mas, para examinar as coisas que da união de ambos se originam — a natureza desta figura, composta de um triângulo e um quadrado, não será menos verdadeira e imutável que a do triângulo ou do quadrado sòzinhos; de modo que poderei asseverar com verdade que o quadrado não é menos que o duplo do triângulo inscrito nêle, e outras coisas semelhantes, próprias da natureza desta figura composta. Mas considero que, na idéia de um corpo perfeitíssimo, está contida a existência, porque é maior perfeição; existe efectivamente e no entendimento do que sòmente neste, daqui não posso concluir que exista êste corpo perfeitíssimo, mas sòmente que pode existir. E a razão é que reconheço que esta idéia foi formada por meu entendimento, reunindo num conjunto tôdas as perfeições corporais, e que a existência não dimanou das outras perfeições compreendidas na natureza do corpo, porque se pode afirmar ou negar igualmente que existam, quer dizer, concebê-las como existentes.

Examinando, além disso, a idéia do corpo, não acho nêle fôrça alguma pela qual se produza ou conserve a si mesmo, e daqui deduzo, com razão, que a existência necessária (única de que se trata neste lugar), tão própria é da natureza do corpo, por perfeito que possa ser, como o é de uma montanha

carecer de vale, ou de um triângulo ter três ângulos maiores que dois rectos.

Se, tratando-se não de um corpo, mas de uma coisa, qualquer que seja, que reúna tôdas as perfeições que podem juntar-se, perguntamos se entre elas deve contar-se existência, haverá lugar à dúvida, porque nosso espírito finito, acostumado a considerá-las separadamente, conhecerá, à primeira vista, quão necessàriamente se unem entre si. Mas se consideramos atentamente se convém a existência ao Ser soberanamente poderoso, e que classe de existência clara e distintamente poderemos conhecer: em primeiro lugar, que lhe é adequado ao menos a existência possível — como a tôdas as outras coisas de que temos idéias, inclusive as que são imaginadas por nosso espírito — e depois, como não podemos pensar que sua existência é possível, sem que ao mesmo tempo, fixando-nos em seu poder infinito, reconheçamos que pode existir por sua própria fôrça, concluiremos que existe realmente, e existiu de tôda eternidade, por ser manifesto (a luz natural o diz) que o que pode existir por sua própria fôrça, existe sempre. Desta maneira conheceremos que a existência necessária está contida na idéia de um Ser soberanamente poderoso, não por ficção do entendimento, mas porque o existir é próprio da verdadeira e imutável natureza de semelhante Ser; e igualmente fácil nos será conhecer que é impossível que êste Ser soberanamente perfeito não possua tôdas as demais perfeições contidas na idéia de Deus, pela qual tôdas elas, por sua própria natureza e sem ficção do entendimento, existem juntas em Deus.

Coisas tôdas evidentes para aquêle que sèriamente pensa, e que em nada diferem daquelas que anteriormente escrevi, salvo na forma em que as explico e que alterei de propósito para acomodar-me à variedade das inteligências. Confesso com inteira liberdade, que êste argumento é de tal natureza que fàcilmente o tomarão por um sofisma os que não se recordam de tôdas as coisas que concorrem para a sua demonstração, pelo que duvidei a princípio se me serviria ou não dêle, temendo dar motivo para que desconfiassem dos restantes argumentos os que não entenderam êste, mas como não há mais que dois caminhos para provar que há Deus, a saber: prová-lo por seus efeitos, ou por sua essência ou natureza, e o primeiro já o fiz, quanto me foi possível na *Terceira Meditação*, acreditei que não devia omitir o segundo procedimento".

Em suma, o argumento pode ser sintetizado: tenho a idéia do perfeito; ora, a idéia do perfeito só pode ser tirada do ser perfeito; logo, há um ser perfeito.

Objecções: — Objecta-se da seguinte forma: a maior e a menor carecem de certeza. A idéia de perfeição, afirmam

alguns, pode ser uma idéia negativa, como idéia de ilimitado; quanto à segunda, a idéia que construímos de perfeito pode ser considerada como uma criação abstracta do homem, captada por oposição às realidades imperfeitas, particulares e contingentes.

Responde-se: a idéia de perfeição implica o que é máximo e mínimo. Pois, o perfeito absoluto é aquêle ao qual nada se pode acrescentar nem nada retirar, aquêle que é totalmente êle mesmo, completo. A idéia de limitação nos daria uma perfeição limitada, como era, em parte, a idéia de perfeição apolínea, a dos gregos. Mas esta perfeição não é a perfeição suprema que não pode ser limitada como a do Ser, enquanto ser, pois o limite só poderia ser dado por outro, e êste outro não é admissível. Se os entes finitos se limitam, o ente supremo não sofre limites, nem gradações. Portanto, é perfeito. Além disso convinha considerar que se somos capazes de tirar das realidades imperfeitas a idéia da perfeição, esta não está contida na imperfeição, mas sim num ultrapassar da imperfeição, algo que ultrapassa os dados da experiência.

Pode-se objectar contra o argumento de Descartes, depois de reduzi-lo a um silogismo, pelo modo que segue. O silogismo é:

O ser necessário necessàriamente existe.

Logo, necessàriamente existe.

Há na maior e na menor, diferença de suplência, pois, na maior, enuncia-se apenas lògicamente que se há um ser necessário, êle necessàriamente tem de existir, o que não pode padecer dúvida, pois se não existe não seria necessário.

Na menor, afirma-se que Deus é o ser necessário, mas tal não foi provado, nem da esfera lógica se pode passar para a ontológica e tirar uma conclusão correta.

No entanto, nem à primeira forma silogística nem à segunda se pode, com justiça, reduzir o argumento de Descartes. Não esqueçamos suas palavras finais: "Há dois caminhos para provar a existência de Deus: por seus efeitos ou por sua essência ou natureza". Já fizera a primeira prova; restava-lhe agora não omitir a segunda. E esta é fundada na natureza de Deus. O que Descartes quer na verdade dizer é o seguinte: não resta dúvida, em face de análises anteriores, que há um ser necessário, por uma exigência da própria contingência, que é fundada, esta, na experiência e na razão.

Ora, o que se entende por ser absolutamente necessário é Deus. Há sêres contingentes, os sêres finitos, que são necessários no nexo do existir, e não *absolutamente* necessários.

Êste corpo cai *necessitàriamente,* como nos indica a lei da gravidade. Mas não é absolutamente necessário *êste* corpo que cai, pois a sua não existência é possível. Os sêres contingentes, que existem, poderiam não existir, pois não entranham em si mesmos a sua necessidade, pois decorrem de outros e exigem um ser necessário, que necessàriamente existe. Ora, o que compreendemos de Deus se não o ser *absolutamente,* necessário, o primeiro de todos os sêres, fonte e origem de tudo quanto existe?

Conseqüentemente, êsse ser necessàriamente existe.

Esta prova não é totalmente apriorística. Nem poderia haver uma prova absolutamente apriorística. O que consideramos *a priori* já está construído em nós após longa experiência, e procede com prioridade às experiências posteriores.

O argumento de Descartes pode não ser suficiente, mas não adoece de tantos males como lhe imputam os adversários. Ademais, a leitura do texto cartesiano, desde que feita com cuidado, revela-nos que êle tinha plena consciência das dificuldades e procurou solucioná-las, não evitando-as, mas salientando-as de modo a impedir que o leitor se desviasse do conteúdo real do seu pensamento (1).

O argumento dos graus

Ainda em apoio dêste argumento temos o que se chama freqüentemente de *argumento dos graus de perfeição.* Sintetiza-se assim.

As coisas revelam-nos graus de perfeição; ora, não se pode estabelecer graus de perfeição senão por referência à perfeição absoluta; portanto, conhecemos um ser no qual se realiza a perfeição absoluta.

Êste argumento decorre destas palavras de Santo Agostinho: "Nós não diríamos que uma coisa é melhor que outra se não houvesse, impressa em nós, a noção do próprio bem, segundo a qual aprovamos isto, e o preferimos àquilo".

Discussões: — A premissa maior é evidente. A premissa menor é discutível. Na verdade, pode aceitar-se que não temos, como já o mostramos, a posse actual da perfeição. Mas, somos capazes da tímese parabólica, que nos permite julgar que uma coisa é mais perfeita que outra; portanto, que essa coisa se aproxima mais ou menos de uma perfeição ou dela se afasta. Se não somos capazes de perfeitamente delimitar a perfeição de um gênero, tal não implica senão a nossa deficiência de uma delimitação actual, mas revela, de qualquer forma, que temos alguma idéia da perfeição, cuja posse é virtual. Para exemplificar: podemos comparar as circunferências que tracemos com uma circunferência ideal.

(1) Em "Filosofia Concreta", analisamos, seguindo outras vias, o argumento de Descartes.

As verdades eternas e necessárias

Êste argumento já foi exposto aprioristicamente. Mas psicològicamente é apresentado *a posteriori,* com o seguinte silogismo: temos idéias e princípios eternos e necessários (os princípios da razão como o de identidade, o de razão suficiente, etc.) ora, idéias e princípios universais e necessários não podem provir senão de um ser eterno e necessário; portanto, há um ser eterno e necessário.

Discussões: — Já comentamos, por vários caminhos êste argumento. A êle se aplicam as mesmas objecções à idéia da perfeição. Os empiristas negam validez à maior, pois as idéias vêm da experiência e são, portanto, contingentes. A menor é refutada pelos empírio-racionalistas, porque admitem que nosso espírito tem a capacidade de tirar idéias gerais dos factos singulares.

Já mostramos a fraqueza dos argumentos empiristas. Quanto ao argumento dos empírio-racionalistas não se poderia deixar de reconhecer que há a influência de uma realidade que transcende aos sêres contingentes, para que possam êles ultrapassar a contingência, a própria experiência.

Os tomistas, seguindo a linha de Tomás de Aquino, fundada nos princípios aristotélicos, tendem a desprezar tais argumentos, pois, para êles, o espírito humano tem a propriedade de abstrair dos factos concretos certos aspectos e não a de captar a perfeição directamente.

Os defensores de tais argumentos repelem tais afirmativas, pois consideram o espírito humano como uma faculdade divina, que consiste em ver nas coisas a sua participação com o ser absoluto.

Poder-se-ia dizer, em objecção, que tais idéias são cogitadas, e têm realidade na mente. Daí afirmar uma existência *in se* é sair de uma ordem para outra ordem. Lembremos do estudo decadialéctico que fizemos do argumento anselmiano, onde analisamos prèviamente tais objecções, e vimos que a mente não constrói tais idéias *a posteriori, apenas,* nem apenas *a priori,* mas por um processo totalmente dialéctico, que o justifica plenamente, e dá-lhe validez.

TEMA IV

ARTIGO 13

DAS PROVAS PSICOLÓGICAS — A PROVA EUDEMONOLÓGICA

Todos os que defendem a posição de que Deus, como um objecto para nós, coloca-se como a exigência de um ímpeto que vem das raízes da afectividade, e até da sensibilidade, e não apenas da razão, afirmam que há em nós um ímpeto de felicidade, de um absoluto que nos avassala e nos impele a um eterno querer mais, que é um afirmar-se insaciável.

"Somos um impulso para o absoluto... e é por êsse próprio impulso que o absoluto se faz conhecer a nós" (Henri de Lubac).

O argumento eudemonológico funda-se nesse ímpeto, e pode construir-se silogìsticamente da seguinte maneira:

O homem tende naturalmente para o bem ilimitado: ora, uma tendência natural não poderia ser vã, e ela o seria se não existisse um bem ilimitado; portanto, há um bem ilimitado que chamamos Deus.

Que o homem aspire a mais é indubitável. Mas que o aspirado pode ser um bem particular, também não há dúvida. Alcançado êste, o homem aspira ainda a mais, e assim ilimitadamente. Tal afirmação vem da insatisfação natural do homem, que tem causas mais profundas e, por si só, não explicaria tudo como desejam os defensores de tal argumento, pois, na Antropogênese, encontramos muitas explicações para tal desejar. No entanto, é verdade, que há em todo o existir uma manifestação de um *mehrwollen,* de que fala Nietzsche (o querer mais), que é a vontade de potência, que se actualiza em tantas formas distintas, como vontade de poderio, vontade de dominar, etc.

Êsse querer mais (*mehrwollen*), êsse aspirar a mais, é próprio de todo ente que se não contém em seus limites, senão para conservar-se. Na "Teoria Geral das Tensões", penetrando no campo da ciência, veremos símbolos dêsse afanar-se universal pelo *mais,* que implica sempre um mais, que, por sua vez, é um ilimitado querer, que leva ao desejar, ao aspirar a ser tudo.

A premissa maior é discutível por um lado, mas oferece outros elementos que são bastante significativos, e que encontram bases em outros sectores do saber epistêmico humano. Na verdade, há uma certeza: a de que há um aspirar à perfeição em todo o ser humano. Não se argumente com a concepção búdica, considerada nihilista. Em primeiro lugar Buda, há mais de dois mil anos, declarou que não era nihilista, mas apenas pregava a aniquilação da dor. E a dor sobrevém do limitado. A victória sôbre o limite é a victória sôbre a dor. Portanto, até no ímpeto nirvânico há um querer ultrapassar os limites. Tal ímpeto é compreensível, ontològicamente, como um *pathos* de todo ser que, por ser *ser,* é accional, é activo, é sempre um querer ir além, o que não é apenas uma afirmação poética.

Analisemos agora a menor: também é uma afirmativa que se põe em dúvida, sob seus dois enunciados:

a) que tôda tendência natural não seja vã;

b) que sem a existência de Deus seria vã.

Quanto à primeira proposição, acrescentam muitos objectores inúmeros exemplos de desejos vãos, o que aliás é um modo distinto da tendência, como já vimos na psicologia. Outros alegam que tôdas as nossas tendências são vãs, pois não tendem a nenhum fim, pois não podem ser satisfeitas. A insatisfatibilidade das tendências demonstraria que são vãs. Mas sucede que os exemplos oferecidos não procedem, pois alegar-se o caso de seis caçadores, que desejam caçar lebres, quando só há uma lebre, e que apenas um dos caçadores satisfará o seu desejo, enquanto os outros cinco vãmente o conseguirão, não procede, porque não estamos em face pròpriamente de uma tendência, mas apenas de um desejo, que pode ser vão. E êsse desejo é apenas símbolo de uma tendência, que é mais profunda e vital do homem. Pode, como aliás o faz, aspirar o homem a um bem limitado concreto, cuja aspiração não será vã, porque é alcançável, desde que o bem exista. Mas o homem aspira a mais, mais elevado, ao bem supremo, e seria vão êsse aspirar se Deus não existisse.

Êsse aspirar do homem vem de uma tendência mais profunda, de um querer o bem, que está em todo o existir, que busca o seu bem. Mas há bens maiores e menores, e nessa hierarquia há um querer ao bem supremo, fonte e aspiração de todo o ser, consciente ou inconsciente. Êsse aspirar é mais profundo, e não pode ser vão, pois êle é o que dá a ordem de todo o existir, o grande Eros, dos gregos, o Bem, de Platão, a nostalgia do infinito de outros, etc.

Êste argumento se funda em parte nos anteriores, pois o *para que* tende o homem é o bem, o perfeito, a verdade eterna.

Conhecemos porque tendemos a conhecer, e a tendência é mais primitiva que o conhecimento, como já vimos na "Psicologia".

E um defensor dêste argumento ainda poderia acrescentar que achamos Deus, porque temos a tendência ao bem. A prova da existência de Deus está nesse mesmo anelar, que prova a si mesmo, o ímpeto que leva ao perfeito, cuja perfeição, causa de todo o nosso anelo, é positiva, porque, do contrário, teríamos uma intencionalidade sem transitividade e sem objecto, e perderia, conseqüentemente, tôda a sua razão suficiente. A vida não é sem *porquê*, pois tudo tem uma razão. Êsse ímpeto, sem um porquê, não existiria. Sua positividade e seu poder constante de insatisfação é a prova da positividade do bem supremo, portanto, de Deus. É o que levou Pascal à sua famosa frase: "Eu não te procuraria se já não te tivesse encontrado".

TEMA IV

ARTIGO 14

AS PROVAS MORAIS DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Há um conjunto de provas de pouca valia, mas que têm servido para cooperar com as outras já expostas, e que são chamadas de provas morais. Servem para corroborar as outras, enquanto, de per si, são relativamente frágeis. Uma delas é a do *consentimento universal.*

Não foram poucas as vêzes que, no decorrer da história de filosofia, encontramos esta prova, que a usou Platão, Cícero, os primeiros padres na fase da patrística, e até os escolásticos modernos.

Funda-se no facto de a idéia de Deus ser universal, e que o número de ateus é diminuto e, sobretudo, pouco consistentes em sua argumentação.

No sociologismo, no evolucionismo e no psicologismo, encontramos a explicação, dando-lhe uma origem meramente social, como sejam mitos, mêdo aos tiranos, enganos dos sacerdotes, ignorância das causas naturais, o animismo, a magia, etc.

Em suma, a idéia de Deus, como a de religião, apenas se estructuraria pelos factôres histórico-sociais e ecológicos, que são predisponentes. Neste caso, o papel psicológico é apenas reprodução ou modelação ampliada, ao mundo não visto, do que é visto neste mundo.

Outros apenas afirmam que o argumento carece de valor e tem apenas uma fôrça persuasiva, *vis suasiva,* quando corroborado por outros.

Os defensores dêste argumento esgrimem várias razões, consideradas geralmente como frágeis, como a de que uma convicção universal, à qual não se pode atribuir uma causa de êrro, resulta, por isso, de uso normal da razão: ora, o resultado de uso normal da razão não pode ser errôneo; portanto, a convicção universal relativa à existência de Deus não é errônea.

Pode-se argumentar com a fraqueza da maior, alegando erros da razão que são encontradiços, não por culpa pròpria-

mente dela, afirmam os racionalistas, mas pela acção dos impulsos de temor os dos desejos, ou da imaginação, que leva a razão a afirmar mais do que lhe cabe.

Sabemos que tudo quanto o homem estructura em seu pensamento é produto da cooperação dos factôres emergentes e dos predisponentes. Explicar um apenas pelo outro é explicar abstractamente e não concretamente. Se o homem estructura uma idéia de Deus, e crê nêle, e se pensarmos que tal surge apenas pelas razões apresentadas que se fundam em factôres predisponentes, é negar uma raiz muito mais profunda no homem, que dêle emerge e se actualiza, quando da cooperação dos factôres predisponentes.

A idéia de Deus tem, no homem, a mesma raiz cósmica que mostramos quanto à religião. Do contrário, se não existisse em potência no homem essa capacidade de actualizar a idéia de Deus, ela não se actualizaria apenas pela predisposição dos factôres extrínsecos, como os factôres predisponentes não poderão fazer que uma pedra germine uma planta, sem a presença da semente, como factor emergente.

Os factos citados pelos opositores dêste argumento apenas predispõem o surgimento da idéia de Deus e da religião, porém, não o *criam*. Portanto, tem o homem em si uma raiz muito mais profunda que o prende a algo superior que se estructura pelas formas simbólicas, portanto variantes, das diversas religiões, sem que se possa negar que, atrás de tudo isso, apontando para algo, está o grande simbolizado, que é Deus.

Uma visão decadialéctica impede que se veja neste argumento apenas uma fraqueza. Êle tem uma fôrça probativa, menor que outros, mas, contudo, traz consigo mais um motivo que corrobora êsse aspecto emergente da idéia de Deus e da religião, que as meras explicações, dentro desta ou daquela ciência particular, apenas mostram os símbolos, com que ela se reveste, e não explicam o grande simbolizado a que elas se referem.

* * *

Argumento da utilidade da crença em Deus

Muitos apologistas da religião têm mostrado a conveniência da idéia religiosa em benefício da ordem social. Reconhecem, assim, a *utilidade* da idéia religiosa, a *utilidade* da crença em Deus para criar o temor humano à prática de actos egoístas, que possam pôr em risco a própria ordem social, ou trazer prejuízos aos próprios homens. É fácil desde logo reconhecer

que tal argumento é apenas de utilidade, e não implica nenhuma prova da existência de Deus, mas apenas uma conveniência da crença.

Impõe-se, no entanto, meditar aqui sôbre um aspecto importante. As relações humanas são o grande campo que serve de objecto ao estudo da Ética. E presidem a essas relações, não só o que é emergente, mas o que os factôres predisponentes permitem e facilitam actualizar. Tem o homem a possibilidade de actualizar sua emergência benevolente como malevolente, e as condições extrínsecas podem facilitar ou criar obstáculos à sua actualização. Uma sociedade sem fé, pode levar ao fácil surgimento de normas de relações sociais que predisponham uma acentuada actualização da emergência malevolente. Uma sociedade, para manter-se sem uma base ética, exige uma ditadura, um poder estatal férreo. Uma sociedade, com uma base ética, fundada no mútuo respeito, não precisa, conseqüentemente, de um poder de tal espécie, pois a coação moral substitui com grandes vantagens a coação estatal, sempre provocadora de formas viciosas.

O argumento é mais de valor ético que pròpriamente teológico. Serve para argumentar com outros, mas, de per si, é de grande fraqueza.

Esta prova moral, não aceita pelos tomistas, e, no entanto, a preferida por Kant, que a considera a *única* prova da existência de Deus.

Seguindo as mesmas pegadas temos o

argumento pelo sentimento de obrigação

exposto por Foulquié da seguinte forma: A consciência moral nos impõe certas acções como obrigatórias. Ora, não podemos ser obrigados senão por um ser superior a nós. Portanto, há um ser superior a nós, e êsse ser é Deus.

É combatido êste argumento pela sua fragilidade para provar a existência de Deus, apesar de defendido por ilustres pensadores. Segundo êstes, o homem não tem um verdadeiro sentimento da obrigação moral sem a idéia de Deus. Ouçamos Billot: "Sem o conhecimento prévio de Deus, da lei de Deus, não há nenhum conhecimento possível da obrigação moral, nenhum, nenhum".

Não encontra o homem uma razão suficiente em sua obrigação moral, a não ser que aceite um legislador superior à humanidade. Estas palavras de Littré, em seu leito de morte, vêm em abono dêste argumento: "Choras, perguntou-lhe um dia o confidente de sua alma. — Sim, choro porque pequei, e

não sei a quem *pedir perdão*". Essa necessidade de alguém além de nós, maior que nós, é uma exigência do coração humano, é um indício de um poder maior que nos fica além.

Mas há objecções e convém considerá-las. As obrigações morais podem surgir das relações humanas, da influência da educação, e êsse *pedir perdão* pode ser explicado como um esquema infantil, ainda persistente em nós. Quando erramos são nossos pais que nos castigam ou nos perdoam. É uma projecção do pai, ou dos pais.

Sua gênese seria explicável, pois a criança, quando faz algo, ainda não sabe se é bem ou mal, e é pela educação que ela vai formar os esquemas éticos. Não têm êles, portanto, nenhuma outra origem do que a social.

No entanto, os psicólogos observam factos interessantes entre as crianças. Desde a mais tenra idade, como o podemos ver nos capítulos de Psicogênese e Noogênese, examinados na "Noologia", revela a criança uma tendência a captar o *ethos* (o valor ético), o dever-ser, o *sollen sein*, em cada facto.

Ao organizar seus brinquedos de regras, a criança capta as regras justas que devem ter. Ela instaura normas éticas em seus brinquedos, e são tão fortes que qualquer rompimento ou atentado provoca sancções e indignação. Ao estructurar um agrupamento qualquer, ao realizar uma prática qualquer, tende o ser humano a estabelecer regras, que são intrínsecas à estructura que se processa. Há uma ética imanente, que mana dentro do próprio objecto estructurado que o homem constrói, e o capta desde criança. A criança, desde logo, sabe o que se deve ou não fazer. Se muitas das suas atitudes são anti-sociais, é preciso ver também quantas o são e quantas nascem espontâneamente.

Há crianças que são criadas sem receberem o castigo nem punição qualquer de seus pais, como se observava em certos indígenas brasileiros da zona do Rio Grande do Sul, que o P. Teschauer estudou em seu grande livro "Poranduba rio-grandense". Não havia castigos aos erros infantis, e, no entanto, eram tais índios de uma ordem em sua sociedade que superava a dos outros. A criança punia-se a si mesma, quando errava, embora não encontrasse da parte dos pais nenhuma acção punitiva. Penetramos aqui num campo que invade mais profundamente o tema noológico. Estamos em face de raízes da alma humana que não transparecem tão fàcilmente, e que simbolizam algo que tem um plano muito mais longínquo que a simples explicação pela predisponência poderia oferecer. Não que neguemos a cooperação do factor histórico-social, pois, do contrário, negaríamos o esquema da cooperação dos factôres

emergentes e predisponentes, que expusemos em "Decadialéctica". Mas, é preciso procurar mais longe, e não apenas nos factôres predisponentes. A obrigação moral tem uma raiz emergente que na Ética e na Noologia é estudada, e nos mostra que se êste argumento revela certa fraqueza, não revela uma inanidade total, como o pretendem muitos de seus objectores.

Argumento pela necessidade de uma sancção

Ao estabelecer os postulados da razão prática, Kant propôs o seguinte argumento, que pode ser sintetizado dêste modo: o bem deve ser recompensado, o mal punido; ora, a natureza é indiferente ao bem e ao mal, pois bem-estar e mal-estar estão repartidos sem consideração à virtude; portanto, deve haver, acima da natureza, um ser que restabelecerá a ordem violada.

Precisamos primeiramente esclarecer os têrmos bem-estar e felicidade, tantas vêzes confundidos. Filosòficamente, felicidade é um estado permanente no qual a pessoa humana tem todos os bens que lhe são convenientes, sem a admissão de qualquer mal, como o expõe a escolástica, enquanto a idéia de bem-estar apresenta apenas uma satisfação transeunte de bens, sem a total exclusão do mal. O estado de felicidade, é um estado beatífico, enquanto o de bem-estar, estado humano, apresenta graus. O espectáculo do mundo nos oferece exemplos de homens não virtuosos que conhecem estados de bem-estar, embora não conheçam o de felicidade, enquantos outros, que praticam as virtudes e o bem, encontram-se muitas vêzes em estado de mal-estar, de carências. Tal aspecto é escandaloso para todos os que combatem a idéia de Deus.

Tal facto mostraria uma injustiça na ordem humana que contraditaria o que sente o nosso coração. Êste argumento da necessidade de uma sancção implica a prévia aceitação de uma ordem perfeita, e que o exemplo de uma injustiça, de um desequilíbrio, teria que ter uma compensação posterior, pois, na natureza, os desequilíbrios são apenas a prévia posição que antecede a um equilíbrio posterior, embora passageiro, transeunte.

Kant, na verdade, não apresenta êste argumento como uma prova, mas apenas como um postulado ético. Repugna-nos, de qualquer forma, aceitar a injustiça, porque, como nos mostra tôda a psicologia de profundidade bem orientada, o sentido da justiça está mais enraizado no coração humano do que é comum pensar-se, como veremos na "Noologia".

Se os objectores dêste argumento encontram muitos elementos para desmerecê-lo, não deveriam, no entanto, esquecer

êsse aspecto mais profundo da justiça, que se manifesta nas crianças. É verdade que, quando entra em jôgo o bem do indivíduo, êste descamba para o injusto muitas vêzes, atendendo apenas aos seus interêsses. Mas, em face de situação em que não é parte, mas apenas espectador ou juiz, e que não se refira directamente aos seus sentimentos, até entre os mais obstinados criminosos, têm os psicólogos modernos encontrado provas evidentes de um senso de justiça muito forte. Portanto, encontramos na justiça uma raiz remota. E aqui também, como o fizemos nos outros, a atenção para os factôres emergentes é imprescindível para que se veja que tal argumento, se não é dos mais sólidos, tem, porém, alguma fôrça probativa, que serve para corroborar outros argumentos menos controversos, entre os que se dedicam ao estudo aprofundado e não superficial da Teologia.

Argumento fundado na termodinâmica

Um argumento que modernamente tem sido proposto, e entre seus defensores encontramos Donat, Hontheim, Boedder, e outros, é o da entropia. Podemos sintetizá-lo assim: o movimento do mundo começou no tempo. Ora, se começou no tempo, sem dúvida existiu uma causa extramundo que o produziu, e esta causa é Deus. Portanto, Deus existe.

Funda-se o argumento em que a energia é finita, pois o próprio conceito de energia implica o de finitude, pois se fôsse infinita não seria mais energia. Se é finita, e, pela entropia, há perda, conseqüentemente teve um princípio e terá um fim, um têrmo. Do contrário, seria eterna, e entraria em contradição com o conceito de energia e com a experiência que a termodinâmica nos mostra. Por outro lado, se o movimento começou no tempo, não havia antes, e não poderia, por si mesmo, pôr-se o mundo em movimento, partindo do princípio da inércia, pois precisaria um poder que o pusesse em movimento. E êsse poder, que não é imanente ao mundo, só pode ser transcendente; portanto, é Deus. A causa extramundo é criada ou não criada. Se incriada, é Deus; se é criada, postula automàticamente uma outra causa que também seria, afinal, não criada, portanto, Deus.

Os objectores a êste argumento apontam as seguintes razões: primeiro, não se pode afirmar que a energia seja pròpriamente finita. A tal razão alegam os que defendem êste argumento que a energia tem forçosamente de ser finita, porque, do contrário, deixaria de ser energia. Outro argumento, o segundo, é que não se pode afirmar a irreversibilidade do consumo da energia, como afirma a entropia, o que não aceitam os que defendem o argumento, fundando-se na experiência científica. Terceiro, nada impediria que um poder espiritual desse constantemente energia ao universo, o que, por sua vez, não implicaria uma refutação à finalidade do argumento, que é provar a existência de Deus, mas, apenas, ao defeito da sua formulação. Como quarto argumento contrário afirmam, que na verdade, não se dá uma diminuição da energia convertida em calor inútil, mas, sim, uma transformação, uma conversão da mesma em energia de gravitação, de atração universal, a qual não diminui, e compensa a perda que se verifica pela entropia, pois aquelas energias não se convertem em calor inútil. Neste caso, haveria suficiente equilíbrio, e o argumento em vez de provar não provaria nada, negando, desta forma, qualquer fôrça probativa ao mesmo.

Como tais factos implicam ainda uma última palavra da ciência, êste argumento tem de permanecer em suspenso, esperando outros factos que o corroborem ou não.

TEMA IV

ARTIGO 15

AS PROVAS DE DUNS SCOT

Já não resta dúvida, que o objecto primeiro do nosso conhecimento é o ser e não o nada, como bem o compreenderam os escolásticos, e, entre os árabes, Avicena. Poderíamos acrescentar, ante os estudos da Noologia, que só conhecemos o que se revela com unidade, sòmente o que é um ser, porque todo ser é um.

O que não forma uma unidade é nada, pois se é alguma coisa, e surge aos nossos olhos como tal, êsse alguma coisa é um. O ser é, portanto, um, e tôdas as coisas têm uma unidade, e são, como objectos do conhecimento, unidades ora de simplicidade, ora substanciais, ora accidentais, ora de mera agregação, etc.

Só podemos conhecer o que é possível de tornar-se um; melhor diríamos, o que é alguma coisa. Rectamente compreendido êste pensamento, vê-se com clareza que razão tinham os antigos ao dizer, como o disse com tanta ênfase Duns Scot, que o primeiro objecto do conhecimento é o ser, o ser comum, cujo estudo fizemos na "Ontologia". Não há nenhuma objecção normal à existência do ser, porque não aceitá-lo seria afirmar o nada absoluto, o qual já estaria negado pela própria afirmação que dêle se fizesse. É assim evidente a existência do ser, não, porém, evidente a existência de um ser infinito, cuja prova mobiliza a inteligência dos teólogos, e exige a cuidadosa análise dos filósofos.

Para estabelecerem-se as provas da existência de um ser infinito, necessário se torna, de antemão, que se esclareça o que se pretende provar, isto é, o que se entende sôbre *ser* e *infinito*. Não se alegue que êle é evidente a todos, porque, do contrário, não teriam surgido disputas sôbre êle na filosofia. Nenhum filósofo, entretanto, que não tenha caído nas malhas da loucura, negará a existência do ser comum (1).

(1) Na "Filosofia Concreta", apresentamos a nossa argumentação, dialèticamente fundada, de que podemos partir, ontològicamente, da idéia de ser, para o ser finito e para o ser infinito, dentro do máximo rigor lógico e metafísico, fundando o pensar filosófico numa base sòlidamente constituída. Neste livro nos ateremos apenas a compendiar as grandes doutrinas teológicas, fixando-lhes os limites e contornos, e tecendo os comentários que se impõem, dentro das normas por nós traçadas na decadialéctica.

O ser comum, que a nós se apresenta, é fácil caracterizá-lo num conjunto de conceitos, em que todos estariam de pleno acôrdo, pois traduziria, com segurança, a característica comum do ser, aceita por todos. Há alguma coisa, e êsse alguma coisa é ser, e tem aptidão de existir. Aproveitamos aqui o enunciado de Suarez, pois o ser comum pode ser compreendido como "aptidão para existir", incluindo, dêsse modo, o ser actual, que revela evidentemente aptidão para existir, como o ser potencial, que não se pode reduzir a um puro nada, e que, sendo alguma coisa, tem ou teve naturalmente aptidão para existir (1).

Ao ser infinito cabe-lhe inegàvelmente aptidão para existir, mas resta-nos prová-lo, pois não oferece êle a exidência do ser comum, pois não o encontramos na nossa experiência mediata e imediata, mas sim através de uma especulação, realizada pelo nosso espírito, sem desrespeito às opiniões dos místicos, que admitem uma experiência imediata do ser infinito, o que é negado pelos grandes teólogos, pois tal experiência seria o estado de beatitude, desproporcionada à nossa limitação e ao nosso estado de queda nesta existência.

Haveria assim necessidade de:

1.º) provar a procedência do conceito de ser infinito;

2.º) que o ser infinito existe;

3.º) que o ser infinito é Deus.

Conseqüentemente, seria uma prova da existência de Deus.

Sem caracterizar devidamente o conceito de ser infinito, não podemos justificar a sua procedência. A pergunta, portanto, que se coloca em primeiro lugar é esta: o que se entende por ser infinito?

Depois de respondida esta pergunta, devemos mostrar a sua validez. Em terceiro lugar, provar, inequívoca e apodìcticamente, a existência do ser infinito. Finalmente, demonstrar que o que se concebe por Deus é êste ser infinito, demonstrando, assim, a sua existência, apodìcticamente.

(1) O que não *tem*, mas *teve* aptidão para existir (por exemplo, o filho não gerado de Napoleão) não é um puro nada. Pertence ao epimetêico do ser as possibilidades não actualizadas do que já houve. Na filosofia hindu, encontramos êsse tema estudado com um carinho até especioso. Nós trataremos dêle em outros livros nossos.

É nosso intuito, neste artigo expor as provas da existência de Deus, formuladas por Duns Scot, não seguindo as vias por êle propostas, mas cingindo-nos apenas aos argumentos, que êle oferece, deixando nossas argumentações para o livro "Filosofia Concreta", pois, ali, seguimos uma outra linha, diferente das usualmente empregadas, mas que exige justificação, o que não poderíamos fazer neste livro (1).

* * *

Em nossas obras anteriores, estudamos o conceito de infinito.

Mostramos suficientemente que não se pode conceber o infinito em sentido extensista, quantitativamente, como é a maneira mais vulgar de ser entendido. O ser infinito é o ser em sua intensidade absoluta, como o enuncia Duns Scot. Intensidade absoluta do ser implica a presença, positivamente posta, de "todo" ser actualmente puro. Todo ser finito é limitado, é carente de alguma perfeição. O ser infinito, intensistamente absoluto, é absolutamente perfeito; não é carente de nenhuma perfeição de ser. Excede, assim, a todo ser finito, além de tôda a proporcionalidade.

Todo ser finito é um ser contingente, porque depende de outro para ser, e não tem em si a razão suficiente de ser. O ser infinito não tem limites, porque é todo ser, e tem em si sua razão de ser, suficientíssima. O ser contingente necessita de outro para ser e, finalmente, necessita do ser necessário, primeiro, fonte de onde êle surge. Caracterizam, assim, o ser finito: o limite, a dependência, a contingência. E mais um quarto carácter podemos estabelecer: o ser finito, nas suas processões activas e passivas, tende para algo que lhe é extrínseco, embora, no seu existir, tôdas as suas partes tendam também à finalidade intrínseca da sua totalidade tensional. Todo ser finito tende para um fim, outro que êle, ao buscar perfeições que lhe faltam, ao "querer ser mais" do que é. Mas o ser infinito é o ser em sua intensidade absoluta, portanto, omniperfeito, e, como tal, não é carente de nenhuma perfeição. Não buscaria fora de si nenhuma perfeição; portanto, o seu

(1) Não é sem razão que Duns Scot é chamado de *Doctor Subtilis*. A sua argumentação exige, para acompanhá-la, grande familiaridade com os fundamentos da sua metafísica. Procuraremos reduzi-lo à mente actual do estudioso de filosofia, tanto quanto possível. A subtileza do pensamento escotista nunca permitirá que sua filosofia se torne tão popular como a de Tomás de Aquino, muito mais acessível.

fim é intrínseco, totalmente intrínseco, o que o distingue suficientemente do ser finito.

A procedência lógica e ontológica do conceito de ser infinito, já foi suficientemente justificada em nossos trabalhos anteriores. O que se impõe agora é provar a sua existência. Vamos, agora, cingirmo-nos apenas às provas de Duns Scot.

A preocupação fundamental de tôdas as provas de Tomás de Aquino consiste em demonstrar que o Ser Supremo, a Divindade, é um ser, não apenas simples, mas *absolutamente simples*. A idéia de ser infinito implica a presença de tôdas as perfeições, tomadas absolutamente em grau supremo. Vê-se, desde logo, que o conceito de ser infinito adequa-se perfeitamente à idéia de Deus. Todos os sêres finitos, a criatura em geral, são compostos de ser e de uma forma específica que o determina como êste ou aquêle ser, e não apenas e simplesmente como o *ser*. O têrmo infinito, na expressão *ser infinito*, não é um atributo nem uma determinação; é o próprio ser como tal. É o ser enquanto ser. Ser infinito não é algo que acontece ao ser enquanto ser, não é um grau definido de perfeição como as perfeições que encontramos nas criaturas. Ser infinito é o conceito mais simples de todos os conceitos, absolutamente simples, embora seja um conceito humano. Para Duns Scot, ser infinito é o Ser Divino tomado sob uma certa modalidade; é o mais perfeito, porque nêle estão incluídos virtualmente todos os outros. Ser infinito é bem infinito, é verdadeiro infinto. Alcançamos ao Ser Infinito por várias vias. Já estudamos as que foram propostas por Tomás de Aquino, vimos que a sua demonstração partiu dos efeitos criados.

Mas Duns Scot quer alcançar o ser infinito, partindo também do ser, mas do ser comum, como o estudamos na "Ontologia", e segue outras vias que em algo diferem das de Tomás de Aquino, sem desprezá-las, mas, na verdade, corroborando-as.

* * *

O ponto de partida prévio para o estudo das provas de Duns Scot é estabelecer, de antemão, a inevidência da existência de Deus, pois se sua existência fôsse de per si evidente, para nós desnecessárias seriam as provas. O homem religioso, que tem uma experiência mística da divindade, ou apenas por fé, pode afirmar a evidência da existência de Deus. Não pode, porém, negar que êsse conhecimento é confuso e, por essa razão, impõe-se ao filósofo esclarecê-lo. Deve-se compreender que *conhecer confusamente* nem sempre quer dizer *conhecimento do confuso*, pois a primeira expressão refere-se ao nosso

modo de captar o objecto, enquanto a segunda refere-se ao próprio objecto. Ao conhecermos uma espécie, temos um conhecimento confuso, porque incluímos as suas partes subjectivas, confusas no ser específico, no ser que tem o ser que pertence a essa espécie.

A especulação filosófica levará a distinguir essas partes subjectivas, separando mentalmente o que está fundido no conjunto. Portanto, impõe-se demonstrar a existência de um ser infinito, o que exige duas providências:

1.ª) provar que existe um ser primeiro;

2..ª) provar que êsse ser primeiro é infinito.

A maneira de provar de Duns Scot, não é a seguida por Tomás de Aquino. Duns Scot divide a realidade do seguinte modo: primàriamente, a coisa pode ser dividida em *coisa criada* e *incriada*, ou coisa de per si ou por outro (*a se et ab alio*) ou necessária e possível, ou finita e infinita. O ser incriado é *a se*, infinito, necessário; enquanto o ser criado é *ab alio*, possível e finito.

As providências que usa Duns Scot para a prova do ser primeiro, cingem-se à idéia de dependência.

Um ser *efectível* (*effectibile*), isto é, *produzivel*, não pode ser tal a não ser: a) pelo nada; b) ou por si; c) ou por outro. Não pode ser pelo nada, porque o nada não pode ser causa de coisa alguma; não pode ser por si, porque não há coisa que engendre a si mesma. O *efectível*, portanto, o é por um outro, que é *efectivo*, o *effectivum*.

O ser que é por si mesmo, desde que aceito, dispensaria a prova, pois já teríamos encontrado o que buscávamos, pois estaríamos numa causa eficiente e primeira, que não seria o efeito de nenhuma outra causa.

Se não é assim, será efeito de uma causa. Desta maneira, se vê que o argumento escotista funda-se, de *certo modo*, no princípio de causalidade. Uma objecção que se costuma fazer à prova da causalidade é de que seria admissível que os sêres engendrassem uns aos outros *in infinitum*. Esta hipótese não é admitida por nenhum grande filósofo, pois ter-se-ia de aceitar uma infinidade de causas essencialmente ordenadas.

Há, entretanto, alguns filósofos que admitiram uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas.

Nas causas essencialmente ordenadas, a segunda causa depende da primeira, enquanto causa. Ela deve à primeira a sua própria causalidade. Nas causas accidentalmente ordenadas, a segunda depende da primeira quanto à sua existência, não porém, quanto à sua causalidade.

Como a causalidade decorre da natureza da coisa, é preciso necessàriamente recorrer a uma natureza mais alta para compreender-se uma causalidade também mais alta.

Apresenta-se ainda outra diferença entre êstes dois tipos de causa, que é a seguinte: nas causas essencialmente ordenadas, impõe-se a presença simultânea de tôdas as causas para que o efeito seja produzido, como se dá, por exemplo, entre os sêres vivos, pois os sucessivos dependem dos precedentes, e um rompimento, uma lacuna na cadeia das causas, seria suficiente para tornar impossível a existência do efeito.

Estas distinções, feitas por Duns Scot, são importantíssimas, e em breve veremos o seu alcance.

Dispõe-se Scot a provar que:

1.º) é impossível uma infinidade de causas essencialmente ordenadas;

2.º) é impossível uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas;

3.º) mesmo quando se negue tôda ordem essencial na série das causas, a regressão ao infinito é ainda impossível.

Provadas estas três proposições, o princípio de causalidade, como fundamento da existência de Deus, estará sòlidamente construído, e, dêsse modo, Scot traria novos argumentos para corroborar as provas de Tomás de Aquino. Vejamos como o prova Scot:

1.º) *Impossibilidade de uma infinidade de causas essencialmente ordenadas.* Os sêres ordenados essencialmente são efeitos; portanto, causados.

A sua causa não pode fazer parte dêste conjunto de efeitos, porque teríamos a causa causando a si mesma. Conseqüentemente, a causa de uma universalidade de efeitos, essencialmente ordenados, lhe é exterior, e como êle se refere à totalidade do ser causado, essa causa é primeira.

Viu-se que nas causas essencialmente ordenadas, a totalidade delas deve ser colocada simultâneamente. Se não houvesse uma primeira, elas seriam em número infinito. Neste caso, teríamos um infinito quantitativamente em acto, infinito numérico, ao qual sempre se pode acrescentar mais um, pois, ou êle será par ou ímpar e, neste caso, poderá ser acrescentado mais um, e assim sucessivamente. O infinito quantitativo é repelido por todos os grandes filósofos, e é absolutamente sem fundamento. Aceita-se apenas o infinito quantitativo em potência, isto é, a aptidão sem fim de sempre acrescentar-se mais um, nunca, porém, em acto. A ausência de uma

causa primeira levaria à aceitação de um infinito quantitativo em acto.

Outro argumento é de que a própria noção de anterior se verifica mais próximo do primeiro. Se não houvesse uma causa primeira, não poderia haver essencialmente anteriores ou posteriores. Ademais, uma causa superior, na ordem da causalidade, é mais perfeita. Se houvesse uma série infinita de causas essencialmente ordenadas, sua causa seria infinitamente superior a ela, infinitamente mais perfeita que ela, seria, portanto, capaz de causar por si só, sem o concurso de qualquer outra causa, em suma, seria a primeira, o que se queria provar. Finalmente sintetiza Gilson: "O carácter de ser capaz de causar (ser um *effectivum*), não implica necessàriamente de per si nenhuma imperfeição; portanto, êsse carácter pode ser encontrado em algum lugar, sem nenhuma imperfeição; mas se não se encontra em nenhum ser, sem depender êle de alguma coisa anterior, não se encontra em nenhum sem imperfeição; portanto, pode encontrar-se em alguma parte sem imperfeição, e, lá, onde está, é absolutamente primeiro em virtude de sua própria independência. Se é assim, o poder causal absolutamente primeiro é possível".

Duns Scot provará, posteriormente, que se é possível, o simples facto de ser possível, é bastante para concluir que *existe* na realidade.

* * *

2.º) *É impossível uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas.* Neste caso, se houvesse uma infinidade de causas accidentalmente ordenadas, a causalidade de cada uma das causas não dependeria na causalidade das que as precedem. Numa série dêste gênero, uma causa posterior pode, portanto, existir e agir, até quando a causa anterior já deixou de agir e de existir. Ora, haveria, neste caso, sucessão de causas, e tôda sucessão pressupõe uma permanência. A permanência não pode ser uma causa próxima, pois, do contrário, estaria na sucessão, e como a sucessão depende dela por essência, ela deve ser anterior ao sucessivo e de ordem diferente. Desta forma, uma série de causas accidentais exigiria uma primeira causa essencialmente anterior, como expõe Gilson.

Duns Scot coloca-se dentro de uma linha genuìnamente platônica, não procura cingir a prova do primeiro ser, que é causa eficiente de todos os outros, fundando-se apenas na análise que podemos fazer entre causa e efeito, na qual o efeito apontaria claramente a causa eficiente, pois tal prova seria de ordem contingente e não necessária. Para dar a robustez devida ao seu argumento, Duns Scot quer prová-lo na ordem da necessidade. Portanto, para êle, se há uma natureza que é efectível, há alguma natureza que é efectiva. Em outras palavras, se há uma natureza produzível, há alguma natureza produtiva.

Há uma causa eficiente, absolutamente primeira, e ela é incausável, o que decorre de ser primeira. Por ser primeira, ela não pode depender de nenhuma outra, nem em sua existência, nem em sua causalidade. Se não fôr aceita esta prova, teremos de cair na regressão ao infinito, no círculo vicioso, em uma série de causas finitas, causando umas às outras. O princípio da causa primeira tem de ser válido, não só quanto à eficiente, mas também quanto às outras causas.

É causa final, por exemplo, o que move a causa eficiente a exercer a sua causalidade; é o fim ao qual ela se destina, o que a "move"; o mover, aqui, é metafòricamente tomado.

Ora, o primeiro eficiente não depende de nada (nenhum outro) em sua eficiência, portanto, não depende de um fim extrínseco à sua essência. O que não tem causa extrínseca, não tem, ademais, causa intrínseca, pois esta, enquanto intrínseca, é parte do efeito causado. Se o primeiro eficiente não tem causa extrínseca em sua acção, não a tem em seu ser, o que lhe exclui uma causa material ou uma causa formal. O primeiro eficiente é, portanto, incausável.

"A terceira conclusão sôbre o *primum effectivum* é esta: *primum effectivum est actu existens* (o primo efectivo é existente em acto) e uma certa natureza actualmente existente é causa eficiente primeira. Demonstração: o que é essência de algo é absolutamente contraditório ser por outrem; se pode ser, pode ser por si: ora, é absolutamente contraditório à essência do eficiente primeiro, ser por outrem, como decorre da segunda conclusão, e êsse eficiente primeiro é possível, como decorre da quinta razão em favor da primeira conclusão, razão que não parece concluir, mas que conclui tal coisa... uma causa eficiente absolutamente primeira pode, portanto, existir por si. Logo, ela existe por si, pois o que não existe por si não pode existir por si, ou, em outras palavras: o não ser levaria alguma coisa a ser, o que é impossível, ou, ainda, uma mesma coisa criaria a si mesma, de maneira que ela não seria totalmente incausável" (Duns Scot *"De primo princípio"*).

É realmente difícil a compreensão nítida desta prova de Duns Scot, que é genuìnamente escotista. Por isto, vamos tentar esclarecê-la, evitando a acusação que se lhe tem feito de

ser uma prova *a priori* e não *a posteriori*, ou como diziam os escolásticos, não uma prova *propter quid* e, sim, uma prova *quia*.

Convém não esquecer certos aspectos importantes da demonstração de Duns Scot. O que caracteriza a criatura é ser causável, é ser produzível. Já se havia demonstrado que o *primum effectivum* era existente em acto, e que há uma causa eficiente primeira. A essência da causa eficiente primeira, do *primum effectivum*, é ser por si. E seria absolutamente contraditório ser por outro. Ora, aquêle ser, cuja essência é absolutamente contrária ser por outrem, se êle pode ser, êle pode ser por si. Ficou provado que o eficiente primeiro é possível. Se é possível, êle pode existir por si, disso não haveria a menor dúvida. O que não existe por si, não pode existir por si. Se o primeiro eficiente não existe por si, êle, então, existiria por outro, e, êste outro, só poderia ser o nada, o que é impossível. Portanto, o primeiro eficiente deve existir por si. Se êle fôsse criado por si mesmo, êle deixaria de ser um ser incausável, pois seria causável, o que o tornaria efectível, portanto, criatura, ser causado, e não o primeiro eficiente.

Poder-se-ia, ainda, de uma maneira mais simples, expor esta prova de Duns Scot; bastaria responder às perguntas que vamos formular. É possível um ser por outrem? A resposta evidentemente é afirmativa, porque tôda nossa experiência revela a existência de sêres por outrem. Pergunta-se: é possível um ser por si? A resposta ou será afirmativa ou negativa. Se negativa, isto é, a não possibilidade de um ser ser por si, ter-se-ia de admitir uma série infinita de causas ordenadas, quer essenciais ou accidentais, o que nos levaria ao círculo vicioso, que já foi suficientemente refutado. Portanto, só se pode admitir a possibilidade dêste ser o ser per si. E êle existe necessàriamente, porque, do contrário, seria por outrem, o que já ficou refutado, ou produzido pelo nada, o que é impossível e absurdo, ou *criado* por si mesmo, o que o tornaria num ser causável e, portanto, por outrem.

Desta maneira, Duns Scot prova definitivamente a existência actual de Deus, que é o *Primum Effectivum*, da possibilidade que nós podemos observar (1).

(1) Comentando esta prova, Gilson tece alguns comentários, fundados na obra escotista, que vamos sintetizar. Não se deve acusar que esta prova faça surgir a existência sùbitamente extraída do que é meramente lógico, como alguns objectores apressados poderiam afirmar. Duns Scot mostra que o ser revela duas aptidões: a *effectibilitas*, que é a aptidão do ser a causar. São propriedades metafísicas do ser real, que são verificadas pela e na experiência. Duns Scot não decreta que a causa primeira, sendo possível no pensamento, exista, portanto, na realidade. Êle mostra que se ela é possível em si mesma, é precisamente porque ela existe. Dissemos em *si mesma*, porque a possibilidade da essência é ser, e trata-se precisamente de mostrar que a existência dessa essência pode sòzinha causar a sua possibilidade. Não se trata de metamorfosear o possível em real, por golpes dialécticos, mas, ao contrário, mostrar, no real, cuja intuição nos escapa, o único fundamento concebível da possibilidade que nós podemos observar.

Duns Scot, entre Averroes e Avicena, escolheu a êste último e, ante a síntese de Platão e Aristóteles, levada a cabo por Tomás de Aquino, é tendentemente platônico, reflectindo em seu pensamento a tomada de posição genuìnamente pitagórica, de terceiro grau (2).

As provas da existência de Deus, fundadas na apreciação das coisas físicas, e fundamentadas na física aristotélica, poderia não dar provas de ordem necessária, mas apenas de ordem contingente.

Seguindo a linha da *máthesis* pitagórica que procura matematizar o conhecimento, em vez de fazê-lo com a causa e o efeito físicos, prefere especular com o *effectivum* e o *effectibilis*, com o *produtivo* e o *produzível*, como já vimos.

Nos graus mais elevados do pitagorismo, conclui-se que a única maneira da ciência humana alcançar a máxima perfeição possível, consistirá em passar do terreno da contingência para o da necessidade, para o postulado apodíctico, para o axioma, em suma. Sem a matemática seria impossível o progresso da ciência. E por isso, os pitagóricos, tão pouco e mal compreendidos, foram os grandes pioneiros do conhecimento científico, e, em todos os tempos, os grandes realizadores no campo científico, foram, de um modo ou de outro, pitagóricos, ou seguiram, pelo menos, a linha pitagórica.

A escolástica realizou no período medieval um grande trabalho de matematização qualitativa do conhecimento, empreendendo a mais profunda e vasta análise no campo dos conceitos, cujas subtis distinções, aparentemente supérfluas para os que ignoram o estudo escolástico, correspondem, no campo da matemática, às subtis distinções realizadas na análise. Não se julgue, porém, que matemática tivesse para os pitagóricos o sentido da matemática comum, de cálculo, que êles chamavam

(2) Averroes julga que a prova da existência de Deus cabe à Física, enquanto Avicena afirma que cabe à Metafísica. (Física é tomada aqui no sentido aristotélico).

logistikê. Propunham-se os pitagóricos, e o faziam nos graus de iniciação mais elevado, a matematização do conhecimento, portanto, a matematização do qualitativo, do axiológico, e não apenas do quantitativo. Esta a razão porque a quantificação da lógica é um equívoco, pois, o raciocínio tem tais subtilezas, como se vê na análise dos têrmos comuns, como a equivocidade, a analogia e a univocidade, como, ainda, na *suppositio*, na acepção dos têrmos, que não permitem uma quantificação senão abstracta e longe de corresponder à realidade dos conceitos lógicos.

Tentar levar a filosofia, como afã pelo saber, como amor à sabedoria, com tôdas as suas práticas e regras, para a *máthesis*, para a instrucção suprema, só será possível através de uma *algebrização* do conhecimento, uma matematização no genuíno sentido pitagórico, reduzindo o pensamento filosófico a postulados de ordem necessária.

É como procede Duns Scot ao buscar as estructuras ontológicas do conceitos, o 5.º plano, o que permanece acima das *eidola* platônicas, das formazinhas, das formas das coisas corpóreas. Pode a física humana passar pelos estágios mais diversos, aceitar as idéias mais díspares, realizarem os cientistas as mais extraordinárias experiências que venham a modificar todo arcabouço da ciência física. Poderá até negar-se o móvel como uma realidade, para considerar o movimento local apenas uma mutação de potências que se dariam dentro de uma figura delimitada, dando-nos a impressão de que há deslocamento dos corpos. Poder-se-ia construir um mundo de fôrças opostas, positivas e opositivas, com poderes negativos, que anulassem quantitativamente umas às outras.

Tôdas as idéias físicas poderão ser construídas. Mas, qualquer que seja o conhecimento, haverá sempre a distinção entre *determinante* e *determinável*, entre *produzível* e *produtivo*, entre *effectibilitas* e *effectivitas*, etc. (1). É trabalhando com tais conceitos, estructuras ontológicas da *mathesis*, que

(1) Em "Filosofia Concreta", expomos o método de tornar concreta a filosofia pela sólida delineação das estructuras ontológicas, que se colocam acima da esquemática humana. O método de análise não segue nenhuma das linhas clássicas; ou sejam, nem pela especulação da experiência exterior, como procedem os empiristas em geral, nem pela especulação da experiência interior, como procedem os racionalistas, idealistas, etc. Há outros caminhos que podem oferecer melhor segurança ao amante do saber, o filósofo, o que busca a *mathesis*, a suprema instrucção. — A terminologia de Mathesis, entre os pitagóricos, fundava-se na língua grega. Em nossos trabalhos posteriores, sobretudo em "Filosofia Concreta", apresentaremos outros têrmos com a sua devida explicação.

Duns Scot procura construir, e com grande êxito, as suas provas, que se fundamentariam, assim, ontològicamente, de modo necessário e não apenas contingente.

Não se julgue que Duns Scot, com tal atitude, queria desmerecer a obra gigantesca de Tomás de Aquino. Êle apenas corrobora, no campo da *mathesis*, o que o aquinatense, seguindo a linha aristotélica e averroísta, procura construir no campo das idéias físicas.

* * *

É evidente que o ser vivo actua por um fim. Na "Ontologia", verificamos que tôdas as coisas actuam para um fim, pois o nada não pode ser a meta de uma actuação. Tôda actuação tende a alguma coisa. Duns Scot chama de *finitivum*, o que *é fim*, e *finibile* o que *tem* um fim. *Finitum* é, em suma, o que tem um fim, o que está ordenado a um fim, o que é da essência importante do ser finito.

Há uma causa eficiente primeira incausável, já o vimos. Todos os entes (a universalidade dêles) actuam ordenados a um fim, que pode ser essencialmente ordenado, isto é, de modo que seja um fim em virtude da finalidade de uma causa superior. Dêste modo, a universalidade dos entes, conexionados nessas relações de finalidade, depende de um fim que, não esteja incluído nela, porque, do contrário, ir-se-ia ao infinito ou se permaneceria num círculo vicioso, em que os fins fôssem seus próprios fins. Há um fim exterior, portanto, ao universo, o qual, por sua vez, não tem outro fim. Êsse fim primeiro e último é incausável na ordem da finalidade, pois o que não tem causa eficiente não tem finalidade outra, como já vimos anteriormente. Conseqüentemente, o *infinibile* é o *ineffectibile* por definição.

Num todo orgânico, as partes do todo não podem ser consideradas apenas quantitativamente, pois o todo é mais que o conjunto quantitativo das partes. Se cada parte tende para um fim, que lhe é intrínseco, como seja a sua conservação, tende, por outro lado, a um fim extrínseco, como seja, o da conservação do todo. Êste, por sua vez, tende para um fim intrínseco, que é a sua própria conservação, e para um fim extrínseco, que é colocado fora dêle. Há, assim, sempre, fins intrínsecos e extrínsecos. Entre os extrínsecos, temos o fim que é dado pela causa eficiente primeira, como já vimos.

A causa primeira não tem um fim fora de si, extrinseco, mas apenas intrínseco. Como se poderia provar a existência dessa causa primeira?

A finalidade é uma propriedade do ser. O fim último é, pelo menos, possível, como já vimos. Impõe-se, agora, partindo dessa possibilidade, provar a sua existência. Em primeiro lugar, não é contraditório conceber um fim, que não tenha um fim extrínseco.

Êsse fim não poderia vir de um outro, porque êle é o último na ordem da finalidade; nem de si mesmo, porque êle é estrictamente incausável; nem do nada. É porque êle existe como tal que êle é possivel; portanto, o *primum finitivum est actu existens*, é existente em acto.

Poder-se-ia, também, provar de outras maneiras: uma causa age para um fim, e êsse fim é um ser superior a essa causa. O primeiro, como causa eficiente, é perfeito como causa. Actuando em vista de um fim, não poderia actuar para um fim outro que êle, porque, então, êsse outro lhe seria superior. Não há um fim superior a êle, por isso, êle é o fim último.

As formas apresentam uma hierarquia. As perfeições inerentes às totalidades das formas não podem elevar-se ao infinito, nem circularmente serem causas de si mesmas, nem provirem do nada.

Necessàriamente há, portanto, uma natureza supremamente eminente na ordem da formalidade, o que decorre como conseqüência do que já foi estudado. A primeira causa não pode agir por um fim que lhe seja superior, porque não há nada superior a ela, nem por um fim outro que ela, porque, do contrário, ela dependeria dêsse fim, e não seria incausável. Ela só pode agir, portanto, para um fim útil, que seja idêntico a ela mesma. Em suma, a causa primeira eficiente é um fim último.

É a sua existência, portanto, que justifica a sua possibilidade.

Por ser incausável, ela é necessária por si mesma, *ex se necesse*. Já vimos como se impõe necessàriamente a sua existência, pois, do contrário, caíríamos nas aporias do círculo vicioso ou da sucessão infinita de causas e efeitos, cuja falsidade já foi verificada.

Se o *primum efficiens* não existe, teria sido então destruído, porque êle foi necessário no início. E só poderia ser destruído por uma contradição interna (porque outro não existia), e, neste caso, não seria possível. Ou, então, por uma causa externa e, neste caso, êle não seria a natureza suprema, como nós vimos. Se é, não pode deixar de ser, e o *ser-que-é-e-não-pode-deixar-de-ser* é um ser necessário.

E porque é necessário, a sua natureza é uma, porque se ela fôsse dual, cada uma seria necessária, e teriam formalmente razões de existir necessàriamente. Se não têm, ambas não seriam necessárias. E se o são, impunha-se que cada uma delas possuísse a ambas, já que elas condicionam uma e outra à existência necessária. Neste caso, ambas seriam necessárias em virtude de duas razões reais. Tal é impossível; pois, para que essas razões sejam duas, impõe-se que nenhuma influa a outra, e já que cada uma delas é uma razão de existência necessária, poder-se-ia suprimir uma qualquer das duas, sem atingir a necessidade dêsse ser. Seguramente, uma ao menos, é necessária, mas sendo dado que pode ser qualquer uma delas, o ser, em questão, é necessário em virtude de uma razão tal que, se suprimida, não seria menos necessária, o que é manifestamente absurdo, como o salienta Gilson.

Se houvesse dois sêres necessários, cada um seria idêntico a si mesmo, em essência e existência. Um não se distinguiria do outro, portanto. Como causa eficiente e causa final cada um, fundar-se-iam dois sistemas de sêres, em suma, dois universos. Poderia suprimir-se um dêsses têrmos últimos, conservando-se apenas o outro, e a dependência da ordem não estaria afectada e, neste caso, a ordem não dependeria de um dêsses dois têrmos. E como ambos seriam necessàriamente existentes, sendo sua existência necessária, também o seria a sua essência e, como esta é simples, sendo idênticos no existir, seriam idênticos na essência, o que os tornaria apenas um, pois se distinguiriam precisamente no que os identifica, o que seria a não distinção. Há, portanto, uma única natureza de que dependem os outros sêres na ordem da eficiência, na ordem da finalidade e na ordem da eminência.

* * *

As provas aristotélicas, do *primeiro motor*, desenvolvidas por Tomás de Aquino, mostram que há um *motor* que é o primeiro. Mas, Duns Scot quer provar, e o faz, que há um *primeiro*, que é motor. Seguindo Aristóteles, Averroes dizia que cabia à física provar a existência de Deus e não à metafísica. É inversa a posição de Duns Scot. Para Aristóteles, o primeiro move eternamente. Sua fôrça motriz é inesgotável e perene, sem limites, infinita. Mas, para Duns Scot, o Primeiro não é infinito nesse sentido limitado. O argumento aristotélico não é suficiente, senão no campo físico. O que exige Duns Scot é o conceito cristão de Deus, cujos atributos e modo de prová-lo examinaremos, logo que tenhamos estudado os atributos divinos, na exposição feita por Tomás de Aquino.

* * *

O argumento aristotélico é sintetizado por Duns Scot desta forma: a causa primeira pode mover por si mesma, sem ajuda do que quer que seja. Sendo ilimitado o seu poder, já que não requer nenhuma condição exterior, pode produzir movimento infinito. Ora, o que, cujo efeito pode ser infinito, é infinito. Logo, a causa primeira é infinita.

Duns Scot apresenta o argumento de Aristóteles de outras maneiras. Desde que se admita que o movimento produzido pelo primeiro ser é infinito, êle naturalmente é infinito, mas Duns Scot mostra que a infinidade do movimento não autoriza senão a concluir uma infinidade de duração e de potência motriz, o que não é a infinidade pura e simples que o cristão procura. O que se busca é uma infinidade causal, sem nenhuma restricção que pudesse causar indefinidamente uma infinidade de espécies diferentes, simultânea ou sucessivamente, tudo quanto é causável. Esta é a razão porque Duns Scot abandona o princípio de Aristóteles.

A prova de Duns Scot é o da existência de um poder infinito, que sendo êle mesmo, possui eminentemente a causalidade requerida para causar simultâneamente uma infinidade de efeitos.

A infinidade da Divindade é tomada intensivamente e não extensivamente, como acontece com Aristóteles. Gilson sintetiza o argumento de Duns Scot com as seguintes palavras: se não repugna à sua natureza de ser infinita, o ser não é perfeito a não ser que seja infinito. Com efeito, êle poderia ser infinito. Se, pois, por hipótese, êle não o é, êle não é perfeito. Daí resulta que o ser supremamente eminente na ordem do ser, e conseqüentemente perfeitíssimo, é um ser infinito.

Para Duns Scot, o ser é conhecido por si e a infinidade não lhe é contraditória, pois é perfeitamente inteligível. Há, portanto, compatibilidade entre a infinidade e o ser, e se a infinidade é uma perfeição *possível*, o Ser Supremo é necessàriamente infinito.

E êste ser é "aquêle que não podemos conceber outro maior". Estamos no argumento de Santo Anselmo, modificado na ordem da sua apresentação por Duns Scot, que assim o justifica.

Não havendo incompatibilidade entre ser e infinito, o ser infinito existe necessàriamente, porque, do contrário, cairíamos naquelas dificuldades anteriormente examinadas, ou seria produzido por outro ou pelo nada, ou então cairíamos na série infinita de causa e efeito, ou no círculo vicioso, como é fácil ver-se. Sintetizando as provas expostas até aqui, podemos dizer que Duns Scot provou:

a) que há um ser absolutamente primeiro, de tríplice primazia de eficiência, de fim e de eminência;

b) que êste ser é absolutamente primeiro, não podendo ter sido antecedido por nenhum outro;

c) que êsse primeiro é infinito como primeiro eficiente, como fim último e como supremamente eminente;

d) que existe actualmente entre os sêres êsse ser; e que êsse ser é Deus. Logo, Deus existe.

* * *

Provada a existência do ser infinito, resta provar que só há um ser infinito e não vários; em outras palavras, a sua absoluta unicidade. Prova-se através das seguintes providências: se houvesse mais de um ser infinito, diversos infinitos, o seu conjunto seria mais (tanto quantitativamente, como qualitativamente) do que qualquer um dêles. Uma pluralidade de infinitos seria contraditória à própria noção de infinito e, portanto, impossível.

É também impossível a pluralidade de intelectos infinitos. A argumentação de Duns Scot é puramente dialéctica, e é muito bem sintetizada por Gilson, que passamos a reproduzir: "Um intelecto infinito conhece perfeitamente tudo quanto é inteligível, desde que, de si, seja inteligível. Vamos considerar dois dados, A e B; A conhecerá B tão perfeitamente quanto B é inteligível; isto é, conhecê-lo-á perfeitamente. Ora, isso é impossível. Com efeito, A conhecerá B pela essência de B ou não conhecerá dêsse modo. Se não conhece B pela essência de B, e sendo contudo B cognoscível por sua essência, A não conhece B tão perfeitamente quanto B é cognoscível; mas se conhece B pela essência de B, o acto cognoscitivo de A lhe é posterior à essência de B, e assim A não é Deus. A conseqüência é inevitável, pois todo acto de conhecer, que não é idêntico a seu objecto, é posterior a êsse objecto. Se lhe fôsse anterior ou simultâneo, poderia dispensá-lo; já que dêle tem necessidade, é que êle lhe é posterior. Um ser, cuja essência implica um intelecto infinito, é, portanto, um ser único".

Essa mesma dialéctica pode ser empregada quanto à vontade infinita do ser supremo, à bondade suprema e à potência infinita de Deus. Prova-se a unicidade da vontade infinita porque ela ama tudo que pode ser amado, enquanto precisamente pode ser amado. Se B é um outro deus, êle é um bem infinito e, soa êsse título, infinitamente amado. Neste caso, a vontade de A ama a B infinitamente. Ora, tal é impossível, pois todo ser ama naturalmente seu próprio ser mais do que o de outro, e, sobretudo, se seu ser é infinito. Neste caso, A preferiria a si mesmo mais do que a B, e não o amaria infinitamente.

O ser primeiro é, portanto, único.

TEMA V

ARTIGO 1

DEUS E O MUNDO — O PANTEÍSMO

Antes de estudarmos a Deus como objecto teológico, em si mesmo, isto é, enquanto êle mesmo, impõe-se o exame de um tema importante, que ora abordamos neste artigo, que é o das relações entre Deus e o Mundo.

O tema da origem do mundo tem sempre preocupado o pensamento humano e tornou-se objecto de meditação e especulação, quer de religiosos e filósofos, quer de cientistas, e está implicado em qualquer grande tema filosófico que se postule, exigindo estudo especial.

É neste sector, precisamente, que a Cosmologia se intercala com a Teologia, dando nascimento ao que se chama Cosmologia (que estuda a gênese do Cosmos), cujos temas abordaremos em breve. Não só nos preocupa o problema cosmogônico como ainda o das finalidades, do destino e da significação do mundo, que compõem, por sua vez, o objecto da Eschatologia cosmogônica (1), objecto de estudos posteriores.

Se encontramos na história da filosofia, uma série de explicações e análises sôbre temas tão relevantes, precisamos agora, quando vamos estudar as relações entre Deus e o mundo, estabelecer algumas posições que nos servirão para guia de posteriores análises teológicas.

Sabemos que em tôdas as religiões, o tema cosmogônico implica automàticamente as relações que possam existir entre Deus e o Cosmos. Não seria naturalmente justo, nem de valia para o estudo teológico, que nos puséssemos a fazer uma espécie de síntese das diversas cosmogonias que surgem em crenças tão variadas, que seria por sua vez mais tema de uma história da religião. Mas, considerando, em linhas filosóficas, o cosmos só pode ser concebido sob os seguintes modos que vamos sintetizar:

(1) Convém distinguir o têrmo *eschatológico* de *escatológico*. O primeiro, usado na Filosofia, refere-se aos primeiros princípios e fins; o segundo, usado na Psicologia, significa o que se relaciona ao excrementício, às imundícies.

1.º) O mundo (cosmos) é um atributo de Deus (Deus é o Cosmos), e temos, então, o panteísmo monista; também se pode dizer que o *ser* é o *existir* de tôdas as coisas, no sentido que é estudado na Ontologia.

2.º) O Cosmos é o sujeito de que Deus é o predicado (O Cosmos é Deus), e temos o positivismo materialista que diviniza, quer queira quer não, o cosmos, embora empreste à divindade um significado *neutro* (*It is*... de Annie Besant, por exemplo, apóstolo da teosofia), espécie de panteísmo materialista, apesar das diferenças específicas, e não genéricas, que apresentam tais posições. Neste caso, o *Existir finito é o ser.* A divinização do mundo (cosmos) é inevitável, salvo para os agnósticos, que preferem silenciar sôbre a possível predicação de Deus ao cosmos, êste como sujeito.

Convém, neste ponto, compreender as diferenças específicas entre as diversas posições materialistas. Mas tôdas emprestam ao existir, simbolizado ora como matéria, ora como energia, ora como um poder cego, a causa primeira de tudo quanto é.

3.º) Deus e mundo (cosmos) são divorciados, separados, duas ordens substancialmente diferentes, e temos o dualismo de certas crenças gnósticas e maniqueístas e dos dualistas sistemáticos, em geral; neste caso, Ser e Existir finito são duas entidades de per si subsistentes e suficientes.

4.º) Deus e Mundo (cosmos) formam uma unidade harmônica, que é união sem confusão, e distinção sem separação. É a concepção criacionista, aceita pela escolástica. Neste caso, Ser e Existir finito se harmonizam, mas o existir finito é uma criação do ser.

Poder-se-ia ainda acrescentar a posição pluralista teísta ao lado de um cosmos, ou um pluralismo teísta com um cosmos também divinizado. Neste caso, teríamos o pluralismo ontológico e ôntico, ordens subsistentes de per si, de cuja cooperação ou antagonismo surgiria a construção cósmica. Esta opinião, que se reduz à 3.ª posição, leva a aporias insolúveis e não encontra base sólida na filosofia.

Ainda poderíamos apresentar uma posição *monopluralista,* que aceitaria a inclusão do Existir finito como um modo de ser, a qual afirmaria um monismo ontológico transcendental, ao lado de um pluralismo ôntico que se incluiria na 4.ª posição.

E, finalmente, a posição *panenteísta,* que inclui o mundo (cosmos) em Deus, como criatura dêste, que o envolve (*pan,* tudo; *en,* em; *theos,* deus; *panenteísmo,* tudo em Deus). Esta posição em certos aspectos inclui-se na 4.ª, e em outros na 1.ª posição.

Nesta obra de teologia interessam-nos as 4 primeiras posições, sem que deixemos de considerar outras, que as acima citadas, que são modos específicos correlacionados com as posições já descritas.

Como a corrente materialista desinteressa-se pela teologia, pois se coloca numa posição ateísta, conforme os modos de ser ateísta, que já vimos, e que estudamos através das objecções feitas à existência de Deus, passaremos a considerar as três principais:

1.ª) o *monismo panteísta* — que afirma que só Deus é a realidade única e idêntica;

2.ª) o *dualismo* — que considera Deus e o mundo como duas realidades distintas e independentes uma da outra, subsistentes de per si; e

3.ª) o *criacionismo* — que é uma síntese das duas posições antitéticas, pois afirma, com os dualistas, a distinção entre Deus e o Mundo, mas afirma, por sua vez, a tese monista da dependência absoluta do cosmos em relação a Deus.

Não é esta síntese, como veremos, apenas uma adjunção das duas teses em oposição, mas uma verdadeira transfiguração das duas, pela colocação de outros aspectos qualitativos, que ainda teremos ocasião de estudar. Neste caso, a síntese não é apenas a afirmação de uma contemporaneidade das teses em antagonismo, mas também o apontar para algo mais profundo, tanto imanente como transcendentemente, ou, em nossa linguagem dialéctica, transimanentemente, que, com seu tempo, iremos esclarecer.

Estudemos, agora, essas três concepções:

Monismo ou panteísmo

Há dois tipos de monismo: o materialista e o espiritualista. É materialista o que aceita que o Ser único é a matéria. Êste não nos pode interessar no estudo da teologia. O monismo espiritualista reduz tudo a Deus. Êste é objecto de estudo teológico.

A posição panteísta encontramo-la no decorrer da história do pensamento filosófico e religioso da humanidade. Encontramo-la em todos os ciclos culturais, e podemos dizer até que é uma forma pensamental que se actualiza em tôdas as culturas. Vemo-la entre os egípcios, os mesopotâmicos, os hindus, os chineses, entre os gregos, e nas culturas ocidentais.

Para o panteísta tudo é Deus. O panteísmo coloca a unidade do ser e afirma, fatalmente, a impossibilidade da multiplicidade dos sêres (como subsistentes), virtualizando desta

forma, a heterogeneidade, para actualizar apenas a homogeneidade do ser, que passa a ser tudo, procurando fugir assim às aporias da heterogeneidade.

O materialismo, a seu modo, também realiza o mesmo, actualizando a heterogeneidade, e explicando-a pela matéria que passa assim a ter atributos divinos, embora considerando-a *neutra*. O dualismo, não podendo explicar o problema do mal, cria um co-princípio, que é o mundo (cosmos), que seria essencialmente mau e origem do mal existente no mundo.

O criacionismo parte da análise empírica dos factos, e através das provas *a posteriori* da existência de Deus, que já analisamos, afirma a existência de um ser transcendente, distinto do mundo, e, hieràrquicamente, (portanto, axiològicamente), superior a êste, único ser de per si subsistente, com tôda a plenitude do ser, e com um poder infinito, que lhe permite criar todos os outros sêres.

Expostas estas características, fundamentais, podemos determo-nos no estudo do panteísmo.

Costumam os teólogos dividir o panteísmo em várias espécies.

1.ª) *Panteísmo poético.* — Não é um pensamento que surja de especulações de ordem filosófica, mas de um sentir, de um *pathos* unificador, que leva a considerar como sendo um só, no fundo, todos os sêres, que se identificam num *Grande Todo* (o Grande *Pan*). Trata-se de uma posição mais estética que filosófica, que encontramos, no entanto, não só entre os poetas ocidentais, como também entre poetas e religiosistas de outras culturas.

2.ª) *Panteísmo religioso.* — Apresenta essa posição panteística muita semelhança com a poética. Tôdas as coisas estão em Deus, e Deus em tôdas as coisas. O panenteísmo coloca-se também semelhantemente aqui, pois considera que tudo está em Deus, e vê em tôdas as coisas algo de Deus. Encontramos esta posição em alguns autores cristãos. Estas palavras de Henri de Lubac são genuìnamente panenteístas:

"O universo, através do qual Deus se revela, não é sòmente sua obra; é sua criatura. Não é sòmente uma coisa que Deus, em seu poder, fêz do nada; é um ser que não é, e que não vive senão da vida e do ser que êle toma incessantemente de seu autor". Entretanto, convém esclarecer que a admissão de Deus, como o ser subsistente, no qual tôdas as coisas subsistem é uma concepção escolástica. Mas êsse ser é transcendente ao cosmos, que é dêle, sem ser êle, razão pela qual não se deve considerar, dentro da concepção cristã, e sobretudo católica, a

posição de Henri de Lubac como um panenteísmo puro, mas como pertencente, apesar das suas modalidades, à posição criacionista.

3.ª) *O panteísmo filosófico.* — Coloca-se na posição de que as heterogeneidades do existir são manifestações de um ser único, divino, e que a percepção diferencial, distinta das heterogeneidades, surgem apenas ou das perspectivas do observador, que participa do ser (como nas concepções hindus, que consideram tais perspectivas como Maya, e não como a realidade de Brahman), ou apenas como manifestações modais do ser, que é sempre um e único.

O panteísmo filosófico apresenta diversas modalidades, como variantes do mesmo pensamento. Temos, assim, o *panteísmo naturalista*, que afirma a imanência de Deus no mundo (o que porém não o faz o panenteísmo, que afirma a transcendência de Deus), o que se costuma baptizar pelo nome de *cosmoteísmo*, como a posição hilozoísta na filosofia grega, que anima o cosmos de divindade.

Deus é o Logos, imanente ao mundo, a forma que modela e organiza o cosmos, que nêle se imanentiza. Tudo é símbolo de Deus, pois Deus é tudo. Em tudo há o espírito de Deus.

Para os neoplatônicos, e sobretudo em Plotino e Proclo, há uma modalidade de panteísmo, o *emanatista*. A natureza procede de Deus por emanação, num acto livre e de superabundância do ser divino. Como acto puro, portanto, infinito, Deus nada perde, nem nada se lhe acrescenta ao criar o mundo. Grosseiramente, mas apenas como símbolo do acto emanatista, é como a chama de uma vela que acende outras e nada perde de si nem nada se lhe ajunta por isso (1).

Há, ainda, o *panteísmo idealista*, aquêle que considera que são as idéias a única realidade, cujo exemplo encontramos em Hegel, na concepção da Idéia absoluta, na filosofia romântica de Fichte, Schelling, para exemplificar.

Finalmente, temos o *panteísmo teológico*, que é o genuíno panteísmo, que afirma a imanência de todos os sêres em Deus, como é a concepção de Spinoza.

---

(1) Em nossos livros de próxima publicação como a *Filosofia de Hermes Trismegistos"*, *"Pitágoras e o Tema do Número"* e *"Filosofia hindu"*, analisamos as diversas concepções emanatistas que surgem nos ciclos culturais egípcio, grego e hindu. Em "Filosofia Concreta", salientamos o que há de positivo nessa concepção, nem sempre compreendida em sua pureza.

Já, em nossas obras anteriores, muitas vêzes nos temos referido às idéias de Baruch Spinoza. Partindo do postulado, para êle axiomático, de que "a substância (como êle a entende), é o que existe em si e é por si concebida, isto é, o que, cujo conceito, não tem necessidade do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado", conclui que essa substância é necessàriamente *ilimitada e a única* substância que consiste numa infinidade de atributos, em que "cada um expressa uma essência eterna e infinita".

Portanto, Deus possui uma infinidade de atributos infinitos, que constituem o que Spinoza chama de *"natura naturans"*, a natureza naturante. Os modos de se manifestarem êsses atributos são os accidentes que lhe ocorrem, constituem a *natura naturata*, a natureza naturada. Nesta, há "diversos modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos, e. finalmente, modos finitos, que se identificam com os objectos particulares", que são os diversos graus da *natura naturata*.

Deus é livre porque "actua em virtude apenas das leis da sua natureza e sem sofrer constrangimentos de qualquer outra coisa". Desta forma, retira Spinoza uma finalidade da obra divina, pois seria atingir o que não é êle, seria alcançar outro. Portanto, Deus actua por si mesmo na plena actualidade de si mesmo, na execução de suas próprias leis. Por isso, as coisas não poderiam ser diferentes do que são, pois elas são actualizações de Deus. Mas os modos finitos, as coisas, não se determinam a si mesmas, mas sim, são determinadas por Deus, não só para existir, mas para existir e actuar de maneira dada. Conseqüentemente, nada há de contingente, e o mundo é necessidade, e Deus é a causa de tôdas as coisas. A natureza é Deus (*Deus sive natura*).

Deus é indivisível, enquanto as coisas são divisíveis, porque as coisas têm extensão. A extensão infinita, que é Deus, não pode ser concebida como divisível. Ademais, não se pode aplicar a Deus os mesmos têrmos que se aplicam às coisas cósmicas. O pensamento em Deus não é o pensamento humano, e tôda antropomorfização da figura divina é uma falsificação.

Argumentos fundamentais do panteísmo

O princípio fundamental do panteísmo está na aceitação do ser e na não aceitação de um meio têrmo entre ser e não-ser. Portanto, nada pode haver fora do ser, pois tudo quanto é, é ser; portanto, nada pode haver fora de Deus.

Ora, a idéia de Deus implica a perfeição de ser. O acto é a essência do Ser, Deus; portanto, é acto puro. O acto que conhecemos através do existir, como sistência prefixada, é um acto híbrido de potência e acto, pois tudo quanto é finitamente, é tensionalmente diferente de outro. Desta forma, o ser finito se diferencia do ser infinito, que não tem hibridez de acto e potência, mas é acto puro. Tudo quanto é como existir (sistência prefixada) apresenta apenas uma perfeição relativa, nunca uma perfeição absoluta, que só pode ter o ser de Deus.

Se há univocidade na atribuição meramente formal, de *ser* ao finito e ao infinito, há ônticamente analogia, porque o ser infinito é o ser perfeito, em valor e dignidade, não só superior como infinitamente diferente do ser prefixado existencialmente, portanto, finito. Por isso, só analògicamente podemos predicar o ser ao ser infinito e ao ser finito, como já vimos na "Ontologia". É êste o defeito de que é acusado o panteísmo, que, ao reduzir Deus a tudo e tudo a Deus, esquece o que é fundamentalmente diferente entre ambos.

Outro argumento consiste em dizer que Deus tem de ser tudo, porque, se não fôsse também as coisas finitas, Êle seria limitado, portanto, não seria infinito e não seria Deus. Se algo se dá fora do infinito do ser, seria êle deficiente.

Êste argumento, de uma fraqueza filosófica pasmosa, é, no entanto, constantemente esgrimido. O ponto de partida errado dêste argumento é considerar Deus e as coisas finitas como sendo da mesma ordem, o que precisariam provar.

Deus e as coisas não são espécies de um mesmo gênero: o *ser*. Deus é infinito e as coisas finitas são, portanto, completamente diferentes, ontológica, axiológica e teològicamente diferentes.

Argumenta-se, ainda, que se considerarmos que as coisas finitas não são infinitamente perfeitas, mas sim finitamente, o que representa imperfeição, ante a perfeição divina, se estivessem elas fora de Deus, seriam negação Dêle, porque, sendo infinito e perfeito, como poderia criar coisas finitas e imperfeitas? Êste argumento é dos mais caros aos ateístas, mas é supinamente falso filosòficamente, pela fragilidade espantosa que apresenta. No caso do panteísmo, não procederia, porque a dificuldade ficaria ainda patentemente a mesma, pois se pertencem e estão em Deus, e são imperfeitas, não se resolveria a dificuldade, pois teríamos de identificar a imperfeição com a perfeição, como é o modo de pensar panteísta. Ao estudarmos o criacionismo, mostraremos como se resolve êste problema, que parece tão misterioso a muitos crentes.

No entanto, a base dialéctica do conceito de perfeição-imperfeição, de finito-infinito, já nos ajudaria a colocar tal

problema sôbre outras bases. Mas o criacionismo evita esta dificuldade e a resolve de maneira muito mais clara.

Tais semelhanças há entre os panteístas e os ateístas, que é comum considerar-se o panteísmo como um ateísmo disfarçado, ou até como um ateísmo envergonhado, ou covarde.

Julgamos, porém, como muitos outros, que tais afirmativas são exageradas, sobretudo se considerarmos o panteísmo de Spinoza, embora se possa, em parte, atribuí-lo ao panteísmo romântico e ao idealista. Spinoza não desce Deus à natureza, mas eleva a Natureza até Deus.

Outro argumento que se esgrime contra o panteísmo é de ordem moral sobretudo. Se Deus é tudo, o mal seria de Deus, criação Dêle, o que provocaria situações aporéticas difíceis, ou, então, teríamos de postular a não existência do mal, pois seria impróprio de Deus ser o mal. Os panteístas podem, no entanto, argumentar, como o fazem, de que o mal é apenas uma ilusão nossa, e não uma realidade, pois seria o mal apenas os graus captados da imperfeição finita, os quais não estabeleceriam nenhuma imperfeição infinita.

Deve-se considerar que há no pensamento spinozista, por exemplo, uma grande influência de Nicolau de Cusa, influência decisiva, embora actuando sôbre Spinoza por intermédio de Giordano Bruno. Para evitar a contradição, pois teria de aceitar o finito e o infinito contemporâneos (o mutável e o imutável), Spinoza constrói os modos infinitos imediatos e os modos infinitos mediatos, procurando, assim, intermediários entre a finitude e a infinitude, no intuito de evitar a contradição.

Entretanto, cabe salientar aqui, uma maneira falsa de ver. O panteísmo aceita uma imutabilidade, uma infinitude ontológica de Deus, como ser, mas aceita uma finitude e uma mutabilidade ôntica da natureza.

A natureza conhece mutações tensionais que, por passarem de uma forma tensional para outra, não perturbam em nada a imutabilidade do ser, que continua sendo o que é, infinito, imutável, como acto puro, como eficacidade pura.

É verdade que nesta nossa afirmativa já ultrapassaríamos pròpriamente o pensamento panteísta, pois aceitaríamos para a divindade atributos ontológicos absolutamente diferentes. E poder-se-ia afirmar que, nesse nosso modo de pensar, há a tentativa de salvar o panteísmo, sem com êle coincidir. Na verdade, podemos dizer de antemão, que nossa posição, a ser exposta em "Teoria Geral das Tensões", realiza uma síntese da concepção panteísta, da criacionista e da dualista, que surgem apenas pela acção homogeneizadora, abstractora e actualizante da razão, à qual corresponde uma acção virtualizadora de tudo

quanto é heterogeneizante e concreto, no sentido dialéctico, como presença e identificação dos opostos. Na "Dialéctica" e na "Decadialéctica", já expusemos nossos pontos de vista, onde se vê perfeitamente que o pensamento dialéctico, trabalhando com as antinomias, não refuta os princípios da razão, mas coloca-os num ponto dialéctico que os inclui sem excluir, pois a dialéctica não exclui, mas inclui. A aplicação do pensamento dialéctico ao pensamento espinozista, se não o corrobora como excludente de outros, afirma-o, porém, como includente em outros, o que é completamente diferente.

Outro argumento que se apresenta contra os panteístas é que nos leva à necessidade, e destrói totalmente a liberdade humana, porque termina por considerar a natureza apenas como necessidade, o que retira ao homem o papel de *pessoa*. Como tal implica a análise de outros temas, não deixaremos, daqui por diante, ao tratar de outros aspectos, de volver sempre ao panteísmo, do qual não podemos prescindir se queremos invadir com segurança o campo da teologia.

É preciso que se considere ainda, que o panteísmo, mesmo para os que não aceitam sua concepção, trouxe argumentos poderosos em favor da afirmativa de que nada subsiste de per si, mas em Deus, o que é uma tese criacionista, embora identifique, sem mais nem menos, o que existe finitamente com a infinitude de Deus, o que se presta a críticas fundadas, que o refutam.

Mas, se considerarmos o papel positivo em suas afirmações concretas, temos de reconhecer que há no panteísmo muito de fundamental e, com o tempo, teremos oportunidade de mostrar que, nas afirmações concretas, há sempre algo da verdade em tôdas as concepções, as quais pecam quando fazem afirmações abstractas, isto é, excludentes, que criam embaraços, pois constroem fronteiras e abismos, onde também não os há (1).

(1) Estamos aqui em face de uma agudização da *crisis*, que é tema do nosso "Filosofia da Crise".

TEMA V

ARTIGO 2

O DUALISMO — O CRIACIONISMO

O dualismo afirma que a origem de tôdas as coisas provém de dois princípios, imprincipiados, irreductíveis um ao outro, independentes um do outro e de per si subsistentes, ambos com aseidade e ipseidade (em si mesmos, e êles mesmos, não em outros, nem outros que êles).

Êsses dois princípios, por serem absolutamente diferentes, são conseqüentemente opostos. Desta forma, encontramos o dualismo manifestado axiològicamente em Bem e Mal, um princípio é bom e outro é mau; um afirma, outro nega, etc.

Costuma-se oferecer como gênese do dualismo, a aporia em que se encontra o crente ante o problema do mal.

Se retornarmos ao que escrevemos sôbre o homem primitivo, em face do poder do mal, impotente em vencê-lo tècnicamente, tentando dominá-lo por meios mágicos (pois o homem usa a magia sempre que não pode empregar a técnica), o homem não o considera o dominante da realidade, pois tem experiência do bem.

Um deus bom e mau, um deus que ora dá o bem, ora o castigo, ora favorece, e ora, irado, castiga, é uma concepção híbrida de bem e mal, genuinamente antropomórfica. Mas, ao tomar consciência da oposição crescente entre o bem e o mal, e da irredutibilidade de um ao outro, ante as aporias de um deus bom, infinitamente bom, e o mal, surgente no existir, o dualismo oferece uma solução falsa, pois abre caminho a outros problemas maiores.

O dualismo é freqüentemente classificado em *dualismo pessimista* e *dualismo optimista.*

O *dualismo pessimista* atribui à matéria um poder activo, que se opõe a Deus, que é o Bem, e realiza desta forma o Mal. A alma humana é uma emanação do Bem, mas encontra na matéria o seu limitante.

O *dualismo optimista* empresta à matéria o atributo da independência; de essência diferente da essência de Deus, mas

passiva, que recebe a acção divina, que a modela. Muitos consideram que esta é a opinião de Aristóteles. No entanto, em seu pensamento se encontra a atribuição de certo papel activo à matéria, capaz de limitar a forma, bem como a possibilidade de estructurar o seu pensamento numa posição ora dualista, ora monopluralista. Não poderíamos aqui estudar certos aspectos que a análise da obra do peripatético nos revela, e o faremos no futuro, baseados em textos e no que está implícito em suas afirmativas.

O dualismo coloca-nos fatalmente ante diversas aporias, e apresenta ainda algumas fraquezas fàcilmente assinaláveis. O não poder compreender a imperfeição da criação, por ser Deus perfeito, não é um argumento cabal, como veremos ao estudar a criação.

Além disso, o dualismo se vê na contingência de aceitar entre os dois princípios uma equipolência, embora inversa. E, neste caso, encontrar-se-ia em face de dois infinitos, que não se poderiam limitar. E se entre êles não há qualquer similitude, sendo diferentes absolutos, como podem ambos actuar um sôbre o outro? Pois, se a matéria pode ser actuada por Deus, a matéria não tem, pelo menos, a potência de ser actuada, e Deus a de actuar sôbre a matéria.

Ao receber a forma, a matéria se delimita, o que a tornaria, *pari passu*, hieràrquicamente inferior e, neste caso, o ser da matéria não seria da mesma categoria do ser de Deus. E se não o é, como pode ser um ser inferior se, no conceito de ser com aseidade, não cabe um aquém nem um além? Conceder à matéria uma síntese de ser e nada, leva a tôdas as aporias que a aceitação do nada acarreta, já suficientemente analisadas e criticadas. Ter-se-ia, assim, de aceitar que, entre Deus e a Matéria, há um ponto de similitude, o que leva a aceitar uma analogia entre matéria e Deus, pois aquela tem ser, e Deus é ser, o que se predicaria, portanto, para ambos, encontrando-se dêste modo um ponto de identificação, o que é fatal em tôda analogia de atribuição intrínseca, desde que levada às suas últimas conseqüências. Neste caso, ambos se incluiriam no ser, o que não mais permitiria fôssem absolutamente diferentes, o que refutaria o dualismo.

O tornar contingente a matéria, como o faria o dualismo optimista, implicaria automàticamente a necessidade. E se a matéria é absolutamente inerte, tem ela a possibilidade de ser movida, e o seria por Deus, quem lhe daria, automàticamente, a presença virtual da moção, nela não actualizada, mas presente num modo de ser mocional, que lhe daria a perfeição de ser em acto à semelhança com Deus, levando-se de novo à analogia de atribuição intrínseca, e, desta, a um ponto de identificação.

Desta forma, o dualismo cai em aporias maiores ainda, que as que desejava resolver, pois o próprio dualismo pessimista não solucionaria o problema do mal. O mal é destrutivo, e um mal infinito levaria à total destruição, o que negaria o ser à matéria.

Colocado o dualismo dentro dos processos abstraccionistas, que são usados e abusados pelos dualistas, a concepção destrói a si mesma, com tôda acção abstraccionista, que, por ser despojadora do concreto, só pode atingir ao nada, como o atinge a razão em suas últimas diligências quando levada aos excessos do racionalismo, como tantas vêzes vimos e analisamos em nossos trabalhos.

Compreende-se dialècticamente, pelo método dos indícios, o por que do dualismo, desde que se pergunta por que o homem constrói esta concepção. O espetáculo do mundo, a visão da alternância dos opostos, levada aos extremos, termina num dualismo. Mas, desde que dialècticamente se compreenda que a alternância, a dualidade dos opostos, dos antagonismos e das antinomias, são apenas componentes formalmente opostas, mas cooperacionais de uma realidade, o dualismo perde sua razão de ser abstraccional, para tornar-se concreto, como, também, acontece com o monismo, concrecionáveis numa visão monopluralista.

Passaremos a analisar o criacionismo, em suas linhas gerais, pois, na análise de Deus, posteriormente, êle nos surgirá sob novos aspectos (1).

O criacionismo

O criacionismo é uma posição sintética entre o panteísmo e o dualismo.

Afirma a concepção criacionista, que tôdas as coisas foram e são criadas por um ser todo poderoso.

Criar é um conceito cujo esclarecimento não está isento de certas dificuldades. Mas para os criacionistas tem um sen-

(1) Em "Filosofia Concreta" fazemos a análise dialéctica das relações entre Deus e o Cosmos, e oferecemos uma visão decadialéctica, concrecional, que actualiza os aspectos concretos do panteísmo, do dualismo e do criacionismo, afastando o que essas posições oferecem de abstracto, por excludentes.

tido restricto e definido: criar é produzir uma coisa nova que totalmente ainda não era.

O criar, que conhecemos no mundo do existir, é apenas dar uma ordem nova a elementos dispersos, que se estruturam, numa forma nova, como, por exemplo, a imaginação criadora, na psicologia, que é a estruturação nova que toma um conjunto de imagens. A figura tem um conteúdo extensistamente considerado, conteúdo quantitativo, enquanto a estructura formal, o número pitagòricamente considerado (*arithmos*) esquematiza algo novo.

Há, aí, um criar, mas êsse criar é apenas a actualização de uma possibilidade já contida nos elementos componentes que se estructuram.

Muitos consideram a criação a transformação de coisas preexistentes, que recebem nova forma. Essa forma de criação os escolásticos chamavam-na de *creatio ex nihilo sui, non subjecti* como a criação do artista, por exemplo, pois neste caso, a coisa criada não o é substancialmente criada, mas apenas uma nova disposição dos accidentes.

A criação, sem a presença de elementos preexistentes, que os escolásticos chamavam de *creatio ex nihilo sui et subjecti*, que é a verdadeira criação, implica, não só a ordenação dos accidentes, mas a criação da própria substância, é uma *criação substancial*, enquanto a primeira é uma *criação accidental*.

Na *creatio ex nihilo*, a matéria não é preexistente, modelada pelo criador, o que levaria à posição dualista. O acto criador precede à criatura. Spinoza, para evitar a dificuldade que surge, aqui, de uma anterioridade de Deus e de uma posterioridade da matéria criada *ex nihilo*, definia a criação da seguinte maneira: "A criação é uma operação à qual não concorrem outras causas que a eficiente; isto é, que uma coisa criada é uma coisa que, para existir, não supõe antes dela senão Deus".

Os sêres finitos têm, assim, Deus como causa de sua criação. Não são uma emanação de Deus, como o pretendem os panteístas, pois só há emanação quando há decorrência do poder criador, que é algo da criatura. O criador, portanto, ao criar, *não tira de si* a criatura, mas cria-a simplesmente.

Tôdas as aporias em que nos colocam o dualismo e o panteísmo provocaram a formação da concepção criacionista. O panteísmo leva-nos à aporia da emanação e, conseqüentemente, ao problema do mal, ao problema da imperfeição. O dualismo leva-nos à aceitação de um ser separado. Ora, Deus é o único ser; portanto, o ser criatural só pode ser subsistente em Deus, que é o único ser, o ser *a se*, que tem *aseidade*. É a criatura

uma realidade distinta da realidade de Deus, mas é nesta que encontra a sua subsistência.

Mas surgem, no entanto, muitos problemas quando se aceita esta posição, cujas aporias passemos a examinar.

O criacionismo oferece um "impasse" para a inteligibilidade. Se a razão, em sua última providência abstractora, alcança o nada, não pode, por sua vez, compreender como o nada se concretizaria, de modo a dar surgimento a algo, ou como êle seria possível extrair alguma coisa, pois de zero (e êste é o argumento mais caro dos ateus) como poderia sair *alguma coisa?*

Desta forma, a tese criacionista é ininteligível. As concepções criacionistas, por exemplo, na paleontologia, não podem deixar de aceitar que há uma solidariedade com o passado de todos os sêres vivos para que se possa compreender o surgimento de uma nova espécie. Não se pode aceitar aqui uma excepção, pois, do contrário, ter-se-ia de aceitar uma *creatio ex nihilo*, o que é inaceitável.

Por outro lado, os defensores do criacionismo também esgrimem suas razões. Se a criação é ininteligível, por ser impensável, dizem, também o é a potência, a causalidade, etc. A deficiência da nossa razão não pode ser um argumento definitivo contra o criacionismo. Além disso, se não podemos aceitar o criacionismo, considerando o existente como causa eficiente, tal não implicaria nenhum absurdo, quando compreendemos, na idéia de Deus, um poder absoluto, que ultrapassa totalmente as nossas possibilidades pensamentais, pois, de Deus, só podemos, quando muito, construir idéias analógicas, e não captá-lo em tôda a sua imensidade, o que nos tornaria, neste caso, iguais a Êle.

É a prova da nossa finitude e, portanto, a afirmativa da infinitude, essa mesma impossibilidade de intelecção. Por não podermos compreender, como *prender* com os nossos esquemas, o que ultrapassa a tôda esquematização, a tôda limitação. O criacionismo é absurdo apenas de uma visão estreita, esquemàticamente abstracta, não desde que nos coloquemos em face do infinito que, para captá-lo, precisaríamos ser infinitos, e não poderíamos assimilá-lo dentro de esquemas que são sempre parciais, históricos e contingentes.

Objectam, porém, os adversários que a admissão da criação, implicaria um antes e um depois. E sendo Deus infinito, nesse antes não teria criado, não teria sido activo, para sê-lo depois, o que implicaria, automàticamente, no *antes*, uma possibilidade de criar, que só se actualizaria *depois*. Ora, se em Deus havia possibilidades não era totalmente acto, isto é, acto

puro, o que implicaria numa limitação e, portanto, a negação da sua infinitude.

Mas os defensores do criacionismo alegam que a aceitação de uma criação *ab aeterno* resolveria fàcilmente a dificuldade oferecida pela objecção. Pois Deus cria coeternamente, mas antecede axiológica e não cronològicamente à criatura.

A criação é actividade de Deus, não a precede cronològicamente, pois a idéia de tempo implica a criação. É ela coeterna como o acto de criar, mas por dignidade e valor, o poder de Deus a antecede. O tempo só tem realidade para nós, e ante a eternidade de Deus êle se esfuma. O acto criador é eterno como a essência divina. Os efeitos, que são exteriores a êsse acto, situam-se no tempo, porque sucedem, acontecem, mudam. Deus não sucede nem acontece; Deus é.

Assim, o mundo é *ab alio*, tem abaliedade, vem de outro, Deus, que é a sua origem, não por emanação, mas por criação.

Esta tese, porém, encontra também seus objectores, pois, desta forma, caíríamos no panteísmo, respondem. Se as criaturas não têm um ser próprio, elas o tem de Deus, que lhes dá subsistência e razão de ser, pois, desde o momento que faltasse êsse apoio, o que *é* existencialmente como sistência prefixada, o mundo do criado, o cosmos, deixaria automàticamente de ser. Portanto, o ser do mundo é Deus, afirmam os objectores. A criação contínua de Deus leva-nos a esta nova aporia, pois a coloca de cheio no campo do panteísmo.

Mas, respondem os criacionistas: esta tese não procede, porque ela peca de saída, pois funda-se na univocidade do ser, e o ser não é unívoco, mas análogo. O ser da criatura é um ser participado, e a criação é a continuação dessa participação. O ser criado é um ser *em si*, mas não o é *por si*. A concepção da criação contínua não é pròpriamente da escolástica. Ela foi aceita por Descartes.

"*Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem sed per continuationem actionis qua dat esse*". A conservação das coisas, afirma Tomás de Aquino, não se dá por nenhuma nova acção (o que aceita o criacionismo contínuo), mas pela conservação da acção que dá o ser (subsistência de Deus, sem a qual tudo seria nada). Deus, como acto criador e como acto conservador, não é tempo, porque êle é eternidade, portanto êsses dois actos, nêle, se confundem.

TEMA VI

ARTIGO 1

DA NATUREZA DE DEUS

As provas da existência de Deus levaram-nos a compreender que entre Deus e as criaturas há profundas diferenças. Penetrar na natureza dêsse ser, saber como é Deus, e fundamentar êsse saber, eis um dos temas mais importantes da Teologia.

O que pensa o homem de Deus?

Se considerarmos que o acto de pensar, como acto psicológico, captador de pensamentos, e que tôdas as modalidades de ser são pensáveis, objectivamente consideradas, captáveis apenas por um acto da razão, só poderemos conhecer a Deus, ou representá-lo, através de pensamentos racionais, construídos pelas operações discursivas, judicatórias e reversíveis da razão. Os atributos racionais, captados racionalmente, estão implícitos na idéia que formamos de Deus.

Mas, há um pensar afectivo, como há um pensar sensório-motriz, que captam outros pensamentos, como intelectualmente a nossa intuição capta o pensamento das singularidades.

É uma conquista da escolástica, positividade do patrimônio filosófico, que o conhecimento, e o seu conteúdo são proporcionais ao cognoscente.

Podemos discursar racionalmente de Deus, mas também podemos falar dêle com simbólica expressiva da nossa afectividade.

No pensamento filosófico e religioso encontramos passagens de maravilhosa beleza em que se fala de Deus. Ouçamos esta prece de Dionísio Pseudo-Areopagita: "Trindade superessencial e mais que divina, e mais que boa, tu que presides a divina sabedoria cristã, conduz-nos, não sòmente além de tôda luz, mas até além do incognoscível, até o mais alto cume das Escrituras místicas, lá onde os mistérios simples, absolutos e incorruptíveis da Teologia se revelam na Treva mais que luminosa do Silêncio; é neste Silêncio, com efeito, que se conhece os segredos dessa Treva da qual é pouco dizer como afirmar que ela brilha da mais brilhante luz no seio da mais negra obscuridade, e que, permanecendo sempre ela mesma,

perfeitamente intangível e perfeitamente visível, ela enche de esplendores, mais belos que a beleza, as inteligências que sabem fechar os olhos. Eis a minha prece".

Silêncio, Trevas, nome que vemos dar ao Supremo Ser não só entre os místicos da nossa cultura, mas também entre os antigos místicos da Índia e do Egito. O inominável, o inefável, o silêncio dos silêncios, as trevas onde tudo é luz, e onde a luz é trevas, e outras expressões, encontramo-las nos livros religiosos, quando se fala de Deus.

Se nossa natureza, que é limitada, é desconhecida, muito mais o será a natureza divina, dizem muitos.

Em suas "Confissões", Santo Agostinho dizia de Deus: "Que é que eu amo ao vos amar? Não a beleza do corpo ou os encantos que passam; nem o brilho da luz, cara, contudo, a êstes olhos, nem a harmoniosa melodia das suaves cantilenas, nem o suave odor das flôres, dos aromas e dos perfumes, nem o maná, nem o mel, nem um corpo prêso aos meus braços. Não é o que eu amo, quando amo meu Deus. E, contudo, amo, e uma certa luz e uma certa voz, e um certo odor e um certo amplexo, quando amo meu Deus: luz, voz, odor, alimento, amplexo do homem interior que está em mim, lá onde ilumina a minha alma o que nenhum lugar pode conter, lá onde perfuma o que não dissipa um golpe de vento, lá onde permanece, cheio de sabor, o que a fome dos convivas não diminui, e onde permanece o que a saciedade não sacia. Eis o que eu amo, quando amo meu Deus".

Que dizer de Deus? Seguem-se símbolos, seguem-se idéias nossas, mas sòmente o que é expresso por palavras, por gestos, é o que se vive de Deus em nós, o nosso testemunho de Deus na grandeza e na pureza dos nossos sentimentos, como na beleza da nossa música religiosa, na grandiosidade da nossa poesia mística. Fala o coração... Vejam-se os hinos védicos, os poemas de Lau-Tseu sôbre o Tau, tôda a poesia religiosa de todos os povos de todos os ciclos culturais, é o inominável que recebe mil nomes, sem que nenhum o contenha, o inefável, de quem nossas palavras são apenas um balbuciar, o poderoso, o luminoso, de quem nossas fôrças e as nossas luzes são trevas ante a sua luz, e ela é trevas aos nossos olhos fracos, silêncio dos silêncios, eis os nomes, as palavras que usam todos os crentes, quando se referem ao todo poderoso.

Nietzsche dizia aos crentes que não tomassem em vão o nome de Deus. "Deus, a maior de tôdas as potências, exclamava êle, e basta!" Que pode dizer a voz humana sôbre o infinito, quando o homem apenas vive e está prêso à sua finitude? Como falar dos atributos divinos, quem só conhece mesquinhos limites?

Tomás de Aquino (I Sent. Dest. VIII., q. 4, art. 4 ad 4 um), dizia de Deus:

"Quando nos erguemos para Deus pelo caminho da eliminação, negamos-Lhe de início as representações corpóreas, depois até as representações intelectuais, tais como elas se dão na criatura..., permanece, então, sòmente em nosso espírito, que Deus existe, e nada mais: também se encontra êle numa espécie de confusão. Finalmente, o próprio facto de existir, tal como se dá na criação, nós o afastamos de Deus: então o espírito permanece numa espécie de treva da ignorância. É com essa ignorância, própria de um ser viandante, que estamos melhor unidos a Deus, é ela que é esta espécie de opacidade na qual se diz que Deus habita".

* * *

É preciso evitar a queda no agnosticismo, e não renunciar a busca. Encontramos o limite a cada passo, mas também o ultrapassamos. Há caminhos para alcançar ao que tanto aspira o pensamento humano. Cabe-nos procurá-los e é da dignidade do filósofo procurá-los. E o teólogo é filósofo, até quando crente, até quando incorporado a uma confissão religiosa.

A determinação dos atributos divinos impõe-se à teologia como um dos seus temas mais importantes.

Vários métodos são usados pelos teólogos. Os mais freqüentes são:

1.º) *método deductivo* — que consiste em partir do que se concebe de Deus, e daí extrair todos os conceitos que nêle estão implicados;

2.º) *método inductivo* — consiste em partir das perfeições que conhecemos entre as criaturas, para postular as perfeições divinas. De eminência em eminência, alcançamos a eminência suprema.

Dividem-se os atributos de Deus em:

a) atributos metafísicos;

b) atributos morais.

Os atributos metafísicos, que todos os teólogos aceitam como implicados na idéia de Deus, são estabelecidos por Tomás de Aquino, em sua extraordinária "Suma Teológica", I.ª, da questão III à questão XIII.

Em si mesma, a natureza de Deus revela:

1.º) a sua simplicidade;

2.º) a perfeição, e por ser Êle perfeito, é

3.º) bondoso, infinita bondade, portanto, geral ou particularmente bondade;

4.º) a infinidade de Deus se manifesta na sua razão de ser e na sua razão de operar (ubiqüidade);

5.º) imutável, em si mesmo;

6.º) eterno;

7.º) unicidade e unidade.

Entre os atributos morais se distinguem:

1.º) inteligência e saber, eternos e absolutos;

2.º) amor infinito;

3.º) vontade;

4.º) personalidade divina.

Todos êstes atributos, com a problemática que apresentam, passarão a ser objecto dos próximos artigos.

Impõe-se, no entanto, que prèviamente discutamos o valor dessas representações, e a problemática que provoca.

Não temos um conhecimento directo de Deus. Êste é um ponto de partida muito sério. Conseqüentemente, todos os atributos, que a êle possamos predicar, são decorrentes dos atributos que conhecemos, quer pela observação dos caracteres essenciais do nosso pensar e dos nossos pensamentos, como o estudam os agostinianos, quer através da análise das propriedades fundamentais dos sêres materiais, como procedem os tomistas.

Ora, nossos conhecimentos, portanto, fundados no finito, só analògicamente podem ser atribuídos ao ser divino, pois êste ultrapassa totalmente os limites em que vivemos. Neste caso, qual o valor dêsses atributos? E até onde alcançam êles a verdadeira realidade de Deus?

Entre os teólogos, há os que aceitam que tais atributos convêm exactamente a Deus, e são, portanto, unívocos. Para outros, não convêm, e são, portanto, equívocos. Finalmente, há a posição que afirma que são êles análogos.

A visão vulgar de Deus é antropomórfica. Deus é uma projectação, no infinito, dos nossos limites superiores.

É essa visão comum que constitui o argumento fudamental dos que se fundam em que os atributos que predicamos de Deus são puramente projectações de atributos humanos. É a crítica do *antropomorfismo*.

Deus apresenta caracteres, e modo de agir e de sentir humanos. Se realmente há procedência nessas afirmações, é preciso que se considere que, teològicamente, os atributos de

Deus são estudados e analisados sob um aspecto que ultrapassa o homem, embora tenhamos de partir de nossas realidades vividas para alcançar o que nos ultrapassa infinitamente. O antropomorfismo tem muito de verdade, pois realmente emprestamos à divindade muitos dos nossos atributos. Não se deve esquecer, porém, que são êles infinitos e não finitos. E nós não atribuímos ao ser humano predicados infinitos.

Os agnósticos afirmam que não temos nenhuma possibilidade de conhecer, não só a existência de Deus, como nem sequer quais atributos lhe conferir. O agnosticismo funda-se na afirmativa de que o homem nada conhece além da sua experiência sensível, e nega, conseqüentemente, todo e qualquer conhecimento metafísico. Teològicamente, os agnósticos, conseqüentes com o seu pensamento, também negam qualquer utilidade à procura neste sector, dadas as condições limitadas do homem.

Sabemos que o agnosticismo pode tomar uma posição extremada ou uma moderada. Podemos aceitar a existência de Deus, e ser agnósticos quanto aos atributos. Neste caso, o homem sabe que Deus existe, mas o que êle é, permanece um mistério, que não pode desvendar nem explicar, como é em geral a posição dos agnósticos místicos. O que conhecemos de Deus não é Deus. Devemos reconhecer a nossa ignorância. E saber quais os nossos limites, e que ignoramos o que seja a divindade, é uma posição já de quem sabe; é uma posição douta, a "docta ignorantia" de Nicolau de Cusa.

A maneira de conhecer Deus, que é a mais digna dêle, é de conhecê-lo pelo modo de desconhecimento, numa união que ultrapassa tôda inteligência; quando a inteligência, separada de todos os sêres, saída de si mesma, une-se aos raios mais luminosos do que a luz e, graças a êsses raios, resplandece na insondável profundidade da sabedoria.

"Possamos... ver e conhecer que não se pode nem ver nem conhecer aquêle que está acima de tôda visão e de todo conhecimento! Pois eis uma visão verdadeira e um verdadeiro conhecimento!" (Dionísio Pseudo-Areopagita).

Nada podemos saber de Deus. O que podemos saber é por fôrça da natureza, da razão, mas *o que é* (*quid est*), é impossível, exclamam.

Se Deus é infinitude, naturalmente, sendo nós finitos, não podemos ter um saber infinito de Deus, um saber exaustivo dêle. E ninguém o poderia. Só Deus poderia ter êsse saber de si mesmo. Mas podemos construir de Deus representações apropriadas, congruentes com o que é. Que êsse conhecimento seja deficiente, nada em contrário se poderia alegar.

Mas, daí negar que qualquer conhecimento que possamos ter de Deus não se lhe adequa em nada, é uma afirmativa exagerada.

Coloquemo-nos na posição analogista.

As analogias podem ser: de proporcionalidade intrínseca ou extrínseca, de atribuição intrínseca e de atribuição extrínseca, o que já estudamos na "Ontologia".

Ao examinar os símbolos das diversas religiões, podemos ver que êles nos revelam uma certa analogia de proporcionalidade e também de atribuição intrínseca. O sol, quando adorado pelos povos, é símbolo da divindade, pois a vida terrestre depende dêle, como a vida universal depende da divindade. Se concebemos o espaço como homogêneo, infinito, sumultâneo e eterno, é bem êle um símbolo da divindade, por isso, não é de admirar que certas concepções hindus apresentem Brahma como símbolo do espaço.

Desta forma, por analogias várias, podemos referir-nos à divindade. O finito, que é sempre um apontar além de si mesmo, e que dialècticamente é um afirmar do infinito, pois dialècticamente o conceito "finito-infinito" são inseparáveis, aponta um além de todo limite, o que é próprio do limite, que é limite dêste e do que não é dêste, como muito bem nos mostrou Hegel. Portanto, da nossa limitação, podemos, por proporcionalidade, atingir o que a ultrapassa infinitamente (1).

Ademais, no existir, encontramo-nos em face de perfeições. O acto é uma perfeição da potência, que, ademais, revela outra potência, que será perfeita quando actualizada. Todo o existir é um constante realizar-se da perfeição e da imperfeição. O espectáculo do mundo mostra-nos essa sucessão. Mas podemos conceber uma perfeição em acto, que não é um actualizar de perfeição e um apontar constante de imperfeições, mas um acto de perfeição completo e infinito, sem possibilidades a actualizar, acto puro, e dêste modo realizamos uma analogia por atribuição intrínseca.

Além disso, nossas perfeições conhecidas, implicam uma perfeição maior que as cause. E por analogia de atribuição extrínseca achamos a perfeição divina.

Nosso conhecimento de Deus não é perfeito, mas analògicamente, no que afirmamos, há um ponto onde nos identificamos com o poder divino, onde tangemos a sua infinitude. E basta êste tanger para que compreendamos que êsse conhecimento é suficiente.

(1) Estudamos o limite em "Filosofia da Crise". O tema da analogia é por nós examinado, sob vários aspectos, em "Filosofia Concreta".

TEMA VI

ARTIGO 2

OS ATRIBUTOS METAFÍSICOS DE DEUS

Da simplicidade de Deus

Ou Deus é um corpo ou não o é. Tomás de Aquino demonstra que não o é pelas seguintes razões:

a) nenhum corpo move outro se não é por si mesmo movido. Ora, Deus é um motor imóvel, portanto não é corpo (1).

b) O primeiro ser, por necessidade, há de estar em acto e de nenhum modo em potência, pois o ser que passa da potência ao acto é anterior cronològicamente ao acto, já que o acto, em absoluto, é anterior à potência e a potência só pode passar ao acto em virtude de algo que já esteja em acto.

Ora, sendo Deus o primeiro ser, não há nêle potência passiva de qualquer espécie. E todo corpo está em potência devido a que o contínuo, enquanto tal, é divisível até o infinito. Logo, é impossível que Deus tenha corpo.

c) Deus é o mais perfeito de todos os sêres. Ora, nenhum corpo pode ser o mais perfeito de todos os sêres, pois um corpo qualquer, ou é vivo ou não é. O corpo vivo é mais perfeito que o corpo não-vivo. Ora, o corpo não vive pelo corpo, senão todo corpo tinha vida, portanto tem de viver por algo diferente. Portanto, o que dá vida ao corpo é mais perfeito que o corpo. Logo, Deus não poderia ser corpo.

d) Ter corpo é acontecer no tempo e no espaço. Ora, Deus é eterno e não temporal nem espacial, pois, do contrário, seria composto de matéria e forma.

e) E Deus não pode ser composto de matéria e forma, porque matéria é o que está em potência, e Deus é acto puro. Ademais, o que está em matéria é perfeito e bom em virtude da forma, e como a matéria recebe a forma, a matéria é boa por participação. Mas Deus não é bom por participação, porque é bom por essência, o que é anterior à participação. Portanto, não tem matéria e forma.

(1) Corpo é a substância extensa segundo três dimensões. Só metafòricamente se pode falar do "braço de Deus", etc.

f) Além disso, todo agente opera em virtude de sua forma e, portanto, será agente no mesmo grau que seja forma. Ora, o que é primeiro ser e agente por essência, deve ser forma por si mesmo. É por essência sua forma, portanto, não é matéria e forma. E como Deus é uma forma que nenhuma matéria recebe, é individual, não pela materialidade, que não é, mas por ser forma subsistente por si mesma.

Essência ou natureza de Deus

a) *Em Deus, natureza e essência se identificam.* No composto matéria e forma, a forma difere da matéria, como também a essência difere do supósito. A essência humanidade é o que cabe na definição do homem, o *pelo qual* (*quo*) o homem é homem. A matéria, que é individual, com seus accidentes individuantes, não entra na definição de homem. Portanto, o homem concreto tem em si o que não tem a humanidade; conseqüentemente, homem e humanidade não se identificam totalmente. Humanidade é a parte formal do homem, porque os princípios que a definem têm carácter de forma em relação à matéria individuante.

As formas, que não recebam individuação da matéria, ou não estão informadas na matéria, são individuais, e recebem essa individuação de si mesmas, portanto o supósito subsistente nelas não é distinto da natureza. Supósito aqui é equivalente de indivíduo. Portanto, Deus, por não ser composto de matéria e forma, é a sua deidade, sua vida, e tudo o que neste sentido se diga dêle. E todos êsses nomes que lhe damos de deidade, vida, são distintos no nosso espírito, não diversidade em Deus.

b) *A essência em Deus também se identificou com a sua existência.* Êste é o constitutivo metafísico da essência divina, de onde surgem todos os atributos divinos. A distinção real entre essência e existência é o constitutivo metafísico do ser criado e, conseqüentemente, é origem de tôdas as propriedades que lhe convêm, tais como a limitação, a contingência, a composição, etc.

A tese é demonstrada por Tomás de Aquino da seguinte maneira:

1.º) Tudo quanto se acha em um ser e não pertence à sua essência tem que ser causado ou pelos princípios essenciais, como sucede com os accidentes próprios de cada espécie, ou por algum agente externo, como o calor da água é produzido pelo fogo. Se a existência de algum ser é distinta de sua essência, a existência forçosamente — afirma êle — há de provir de um agente exterior ou dos princípios essenciais do próprio ser. Mas é impossível que apenas os princípios essenciais de um ser causem sua existência, porque entre os sêres produzidos não há um que seja causa suficiente do seu próprio ser, e, portanto, aquêle, cuja existência é distinta de sua essência, tem uma existência causada por outro. Ora, nada disto é aplicável a Deus, porque já sabemos que êle é a primeira causa eficiente, e, portanto, é impossível que em Deus o ser seja distinto da essência.

2.º) A existência é a actualidade de tôda forma ou natureza. Tôda existência distinta da essência tem com ela a mesma relação de acto e potência. Já sabemos que em Deus não há potencialidade de qualquer espécie, portanto a essência não é distinta da existência, conseqüentemente se identificam.

3.º) A existência, que não é essência, o é por participação. E se em Deus não se identificassem a sua existência com a sua essência, seria um ser por participação; portanto, não seria o primeiro ser, o que seria absurdo ante as provas já dadas. Logo, em Deus, essência e existência se identificam.

Pertence Deus a algum gênero?

a) Uma coisa pode estar contida num gênero de duas maneiras: *directamente*, que é o modo de estar das espécies no gênero que as abarca; ou *por redução*, como estão os princípios e as privações (como o ponto e a unidade se reduzem ao gênero da quantidade). Deus não pode estar contido num gênero, pois a espécie consta de gênero e diferença específica, e esta está para o gênero como o acto está para a potência. (A diferença específica é actual na espécie, mas virtual no gênero. Na definição do homem, *animal* é a natureza sensitiva concreta; *racional*, a natureza intelectiva. A relação entre esta e aquela é a de acto e potência, pois, no homem, a espécie é acto, mas no gênero (animal) é potência).

Ora, em Deus não há potência a que acrescentar um acto, portanto é impossível que pertença a nenhum gênero nem espécie.

b) Gênero significa essência. Ora, como em Deus essência e existência se identificam, não pertence a nenhum gênero. Já nos demonstrou Aristóteles, como o nota Tomás de Aquino, que o ser não pode ser gênero de nada, porque todo gênero tem diferenças distintas dêles (as espécies, por exemplo), e não se pode achar nenhuma diferença que não seja ente ou ser (pois qualquer diferença é ente ou ser), e o *não-ente* não pode ser diferença, pois o não-ente não é, pois só podemos predicar dêle o não ser. Logo, Deus não pertence a nenhum gênero.

c) Os sêres que pertencem a um gênero têm em comum a essência ou natureza do gênero. Mas, como sêres, diferenciam-se. O homem e o cavalo têm em comum o gênero animal, mas como sêres se diferenciam, bem como os indivíduos: êste homem, aquêle homem, etc. Ora, é uma necessidade que o que pertence a um gênero ofereça tais distinções entre a essência e a existência. Vimos, porém, que, em Deus, não há distinção entre essência e existência, logo, Deus não é espécie de nenhum gênero.

Daí conclui Tomás de Aquino que Deus não tem gênero, nem diferença, nem tampouco definição nem demonstração, senão por seus efeitos, porque a definição consta do gênero e da diferença específica, e o meio de demonstração é a definição.

b) Nem poderia ser reduzido a um gênero por redução, porque Deus é o ser primeiro e como o princípio que se reduz a um gênero não pode estender-se além do gênero, Deus, como é o princípio de todo ser, não está contido em nenhum gênero.

Corolários. — Decorre daí que em Deus não pode haver accidentes. O sujeito é, com respeito ao accidente, o que a potência é com respeito ao acto, já que o sujeito tem algum modo de ser em virtude do accidente, e estar em potência é coisa que de modo algum pode atribuir-se a Deus. Ademais, o ser substancial é anterior ao ser accidental. Ora, sendo Deus o primeiro ser, nada pode haver nêle accidentalmente, nem pode ter propriedades essenciais (*accidentia per se*), como, por exemplo, o rir no homem, que é uma faculdade accidental de rir, pois êsses princípios são causados pelos princípios do sujeito e, em Deus, não há nada causado, pois êle é a primeira causa.

Portanto, é fácil, agora, provar o primeiro atributo metafísico de Deus.

A simplicidade de Deus

E Tomás de Aquino o prova de várias maneiras:

a) Deus não tem composição de partes quantitativas, porque não é corpo, nem composição de matéria e forma, nem de natureza e supósito, nem de essência e existência, nem de gênero e diferença específica, nem de sujeito e accidente. Portanto, é absolutamente simples.

b) Ademais o composto vem depois de seus componentes e dêles depende. Ora, Deus é o primeiro ser, logo, é simples.

c) Todo composto tem causa, pois o que, por sua natureza, é diverso, só forma um todo por virtude de uma causa que o unifica. Mas Deus não tem causa, pois é a primeira causa eficiente.

d) Em Deus não há acto-e-potência, o que há em todo composto, porque ou uma parte é acto com respeito ao todo, ou, pelo menos, cada uma das partes está como em potência a respeito do todo.

e) O todo é distinto de cada parte. Nos sêres heterogêneos é isto evidente, pois nenhuma parte do homem é homem. Nos homogêneos, algo do que se diz do todo se diz também de suas partes, pois uma parte do ar é ar, da água, água, contudo algo se diz do todo que não convém a nenhuma das suas partes, pois se certa massa de água tem um litro, nenhuma das suas partes tem um litro. Portanto, em todo o composto, há algo que não é o mesmo, e embora êsse mesmo se possa dizer das coisas que têm alguma forma (por exemplo, no branco há algo mais que não é branco), nem por isso se pode dizer que haja na forma coisa alguma alheia a ela. Pois, se Deus é sua forma, ou, melhor, o próprio ser, segue-se que de nenhum modo pode ser composto.

Deus não entra em composição com outros sêres

E prova-o Tomás de Aquino, da seguinte forma:

a) Deus é a primeira causa eficiente, e esta não se identifica numèrica, mas apenas especìficamente com a forma do efeito; e assim um homem engendra a outro homem. A matéria, por sua parte, não só não se identifica numèricamente com a causa eficiente, mas, nem sequer, é da mesma espécie, porque a matéria está em potência; e a causa, em acto.

b) O que é parte de algum composto não pode ser, como tal, primeiro agente, e assim não é pròpriamente a mão a que faz alguma coisa, mas o homem, com a mão, da mesma maneira que o fogo esquenta com o calor. Assim, Deus não pode ser parte de composto algum.

c) Nenhuma das partes de um composto pode ser em absoluto o primeiro ser, nem sequer a matéria e a forma, que são os primeiros elementos do composto.

E isto porque a matéria é potência, e a potência, em absoluto, é, como vimos, posterior ao acto. Por sua vez, a forma, que entra no composto, é uma forma participada, e, portanto, assim como o partícipe de algo é posterior ao que o tem por

essência, o mesmo sucederia com o participado; dêste modo, por exemplo, o fogo, do que está aceso, é posterior ao fogo por essência. Ora, Deus é o primeiro ser, já o mostrou Tomás de Aquino.

Convém que se esclareçam certos têrmos: duas coisas *diferem* uma da outra quando entre elas há diferenças (*difero*, levar para dois vectores, *di*). Há uma diferença entre homem e cavalo, a racionalidade no primeiro, por exemplo; por isso *diferem*. A matéria prima e Deus não diferem pròpriamente, mas são diversas, pois o têrmo diverso tem sentido absoluto, pois Deus e matéria prima são diversos por si mesmos, por isso não podem ser a mesma coisa, o que justifica o postulado de que Deus não entra em qualquer composição, pois é *simples*. E era o que o aquinatense queria provar.

TEMA VI

ARTIGO 3

DO ATRIBUTO METAFÍSICO DA PERFEIÇÃO E DA BONDADE

Desenvolve Tomás de Aquino uma série de argumentos, que vamos sintetizar, para mostrar a perfeição e a bondade de Deus.

Não se considera como perfeita uma coisa em transe de fazer-se, a não ser quando tenha passado da potência ao acto. Portanto, considera-se como *perfeito* o que não tem deficiência em seu ser actual.

Ora, o princípio material é imperfeito. As coisas só têm actualidade quando existem, por isso é a existência a actualidade de tôdas as coisas, até das formas.

Mas em Deus não faltam nem uma só de quantas perfeições se encontre em qualquer gênero. E por quê?

a) Quanto há de perfeição no efeito, deve haver na sua causa eficiente, pois o efeito preexiste virtualmente na causa agente, e preexistir virtualmente, neste caso, não é um gênero mais imperfeito que o de existir na realidade, mas até mais perfeito. Mas preexistir na potência da causa material é um gênero de existência mais imperfeito que o real, porque a matéria, como tal, é imperfeita, enquanto o agente, como agente, é perfeito. Ora, sendo Deus a primeira causa eficiente das coisas, é necessário que preexistam nêle tôdas as perfeições de todos os sêres, de modo mais eminente.

b) Ora, Deus é o próprio ser subsistente, portanto tem tôda perfeição do ser. E como a razão de ser vai incluída na perfeição de tôdas as coisas, pois são perfeitas quanto a alguma maneira de ser, em Deus não pode, portanto, faltar perfeição de coisa alguma.

Pode alguma criatura ser semelhante a Deus?

A esta pergunta responde Tomás de Aquino, com o que sintetizamos a seguir:

Em primeiro lugar, é preciso saber o que se entende por semelhança. E logo se verá que há muitas maneiras de semelhança:

1.º) Entende-se por semelhança a conveniência ou comunidade na forma, isto é, são semelhantes as coisas que participam da mesma forma, segundo o mesmo conceito e o mesmo modo. São as coisas chamadas *iguais*. É a mais perfeita das semelhanças.

2.º) São semelhantes as coisas que participam na forma sob o mesmo conceito, não do mesmo modo, isto é, uma é mais ou menos.

3.º) As que participam da mesma forma, não são do mesmo conceito nem modo, como se vê nos agentes não unívocos. Já que todo agente executa algo semelhante a si mesmo enquanto agente, e o poder de operar vem da forma, é indispensável que se encontre no efeito a semelhança da forma do agente. Portanto, se o agente pertence à mesma espécie que o seu efeito, a semelhança entre a forma do agente e a do facto se apoia em que ambos participam da mesma forma, sob a mesma razão específica, e tal é a semelhança entre o homem que engendra e o engendrado. Mas, se o agente não é da mesma espécie que o efeito, haverá semelhança, não porém, sob a mesma razão de espécie; e assim, por exemplo, o que se engendra em virtude da actividade solar alcança certa semelhança com o sol, não uma semelhança específica com a forma do sol, mas só genérica.

Portanto, se há algum agente que não pertença a nenhum gênero, seus efeitos terão ainda menos semelhança com a forma do agente, pois não participam dela nem especìfica nem genèricamente, senão em certo sentido analógico, baseado em que o ser é comum a tôdas as coisas. Pois, consoante com isto, o que procede de Deus, assemelha-se a êle, como se assemelham os sêres ao princípio primeiro e universal de todo ser.

Conseqüentemente, tôdas as coisas são semelhantes e dissemelhantes de Deus; semelhantes porque o imitam quanto é possível imitar o que não é inteiramente imitável, e dissemelhante, por sua inferioridade a respeito de sua causa; e não apenas porque sua perfeição seja mais ou menos elevada, como o menos branco é inferior ao mais branco, porque não convém com a sua causa nem em espécie, nem em gênero, pois Deus está fora de todo gênero e é princípio de todos os gêneros.

Portanto, quando se atribui à criatura a semelhança com Deus, não se procede assim por razão da comunidade de forma dentro da mesma espécie ou gênero, mas só por analogia, quer dizer, enquanto Deus é ser por essência, e o resto o é por participação.

Se as criaturas, em certo modo, são semelhantes a Deus, Deus não é semelhante às criaturas, pois há, como diz Dioniso, semelhança mútua entre as coisas que são da mesma ordem, não entre a causa e o efeito.

Da bondade de Deus

Tomás de Aquino assim expõe êste tema importante:

Bem e ser, na realidade, são a mesma coisa, e ùnicamente são distintos em nosso entendimento. O bem de alguma coisa está no apetecível que tem a coisa; o bem é o *que tôdas as coisas apetecem*, como diz Aristóteles. Mas as coisas são apetecíveis na medida em que são perfeitas, pois tudo busca a sua perfeição, e são mais perfeitas, quando mais estão em acto. O grau de bondade depende do grau de ser, pois o ser é a actualidade de tôdas as coisas. O bem e o ser são realmente a mesma coisa, embora o bem tenha a razão de apetecível, que não tem o ser.

Embora ser e bem se identifiquem na realidade, como seus conceitos são distintos, não significa o mesmo dizer ser em absoluto que bem em absoluto; porque ser quer dizer algo que está em acto, e como o acto diz relação à potência, pròpriamente se lhe chama ser por aquilo em que primàriamente se distingue do que só está em potência. *Bem*, ao contrário, inclui o conceito de perfeição acabada. Por isso, do ser que tem sua última perfeição, dizemos que é bom em absoluto, e do que carece de algumas das perfeições que deve ter, embora pelo acto de existir tenha já alguma, não dizemos que seja perfeito, nem bom em absoluto, mas que o é de alguma maneira.

Mas é o bem anterior ao ser?

Ora, a não existência não é apetecível por si mesma, e só accidentalmente se pode desejar. Apetece-se a desaparição de um mal, porque o mal é privação de um determinado bem. Por isso o que se apetece em primeiro lugar é o ser, e o não-ser apenas accidentalmente é apetecido, porque o homem cobiça um determinado modo de ser, do qual não suporta ver-se privado, e, neste aspecto, o próprio não-ser é accidentalmente um bem.

O conceito de ser precede assim ao de bem.

Todo ser é bom na medida em que é ser. Todo ser, enquanto tal, está em acto, e é de algum modo perfeito, porque todo acto é uma perfeição. Pois bem, o perfeito tem razão de apetecível e de bom, segundo dissemos, e, por conseguinte, todo ser, enquanto tal, é bom.

Por outro lado, se há de dizer que o bem é o que tôdas as coisas apetecem, e o que se apetece tem razão de fim, é evidente que o bem tem razão de fim. Mas os sêres que estão em acto, operam e tendem ao que lhes é proveitoso, segundo a sua forma.

Axiològicamente poder-se-ia perguntar se são bons o número e a espécie e a ordem, no mesmo sentido que são sêres, não por ser subsistentes, mas porque outras coisas o são, mediante êles, sêres e boas. Tomás de Aquino responde:

Não são boas no sentido de que elas formalmente o sejam por outra coisa, mas porque outras coisas são formalmente boas por elas. Assim, a brancura é ser ou ente, não porque o seja em virtude de algo distinto, mas por que há coisas que por ela adquirem um ser accidental: o de ser brancas.

É fácil, agora, ver que Deus é bom, e bom corresponde sobretudo a Deus. Pois os sêres são bons sob o aspecto de apetecíves, e cada ser apetece sua perfeição. No causado, a perfeição e a forma se assemelham às do causante, pois todo agente faz algo que, de algum modo, se assemelha a êle. Ora, Deus é a primeira causa efectiva de tôdas as coisas, é, portanto, evidente que lhe compete a razão de bem e de apetecível. Ademais, os sêres ao apetecerem a sua perfeição, apetecem ao próprio Deus, no sentido de que as perfeições das coisas são determinadas semelhanças do ser divino, conforme já se viu.

Assim, há várias maneiras de apetecer a Deus: por conhecimento dêle, ou por conhecimento de algumas participações de sua bondade, ou, finalmente, pela apetência natural, sem conhecimento qualquer, para o qual estão impulsionados aos seus fins por uma inteligência superior. (Encontramos aqui o que chamamos de posse virtual do bem, da perfeição. Êsse ímpeto é intelectivo, porque escolhe, e seu impulso, que vem da raiz do ser, é um impulso divino).

Deus é assim o sumo bem, não apenas em algum gênero ou ordem de coisas, mas em absoluto. Dêle dimanam tôdas as perfeições desejadas, como da causa primeira. Mas não dimanam como agente unívoco, mas como agente que não coincide com os seus efeitos nem no conceito específico, nem no genérico, e que a semelhança do efeito com a sua causa unívoca exige uniformidade, e, em compensação, o efeito da causa equívoca encontra-se, nela, de modo mais excelente. Por conseguinte, se o bem está em Deus, como na causa primeira não unívoca, de tôdas as coisas, é indispensável que esteja em Deus de modo excelentíssimo, e, por esta razão, chamamos a Deus de sumo bem.

E Deus é bom por essência. Tomás de Aquino mostra três perfeições:

1.ª) a primeira perfeição é a de um ser ser o seu próprio ser;

2.ª) a segunda perfeição implica certos accidentes indispensáveis para que suas perfeições sejam perfeitas;

3.ª) a terceira perfeição é que alcance algo que tenha razão de fim.

Nenhum ser tem essa tríplice perfeição. Só Deus, pois nêle, se identificam a essência e ser, nêle não sobrevêm accidentes de qualquer espécie, pois o que em outros é accidental (como o poder, ou outras qualidades), nêle é essencial e não está subordinado a nenhuma outra coisa como fim, mas a si mesmo, que é o fim de tôdas as coisas. Portanto, só Deus é bom por essência.

TEMA VI

ARTIGO 4

DO ATRIBUTO METAFÍSICO DA INFINIDADE

O infinito quantitativo como um estender-se sem fim, em tôdas as direcções, é a representação vulgar que se costuma fazer. O "bom" infinito é o infinito do que não recebe limitação.

É infinito aquêle ser que não tem limites. Mas o ser divide-se adequadamente em acto e potência. Portanto, temos um infinito actual e um infinito potencial ou material.

O infinito potencial não tem limites em sua potencialidade, e, por conseguinte, em sua imperfeição, pois a potência significa imperfeição.

O infinito actual é totalmente o contrário. Mas ambos podem ainda sofrer uma subdivisão. Podem ser ambos relativos ou absolutos.

Potencial relativo (*secundum quid*) é o infinito que se dá num ser, cuja potencialidade é ilimitada dentro de determinada ordem ou gênero, como a potencialidade da substância para receber indefinidas formas accidentais; o *potencial absoluto* é a potência que carece de todo acto, que é pura potência, como a matéria prima, para os tomistas.

O *infinito actual relativo* é um acto puro e ilimitado dentro de uma ordem ou linha, como ciência infinita, arte infinita, prudência infinita, etc.

Infinito actual absoluto, quando o acto é absolutamente puro e infinito.

Potência significa imperfeição; acto, perfeição. Portanto, potência pura é imperfeição ilimitada; acto puro, perfeição infinita.

Nesta clara explanação, que é de Muñiz, termina êle por concluir que a imperfeição, como a perfeição, serão ilimitadas apenas numa determinada ordem, ou em absoluto, segundo o sejam a potência e o acto em que se fundam.

Para demonstrar a infinidade de Deus, Tomás de Aquino parte, primeiramente, da aceitação universal de todos os filósofos que o aceitaram, pois admitem que dêle emanam infini-

tas coisas. Mas como há enganos quanto a êsse primeiro princípio, conseqüentemente há enganos quanto à sua infinidade. Se se admite um primeiro princípio material, acaba-se por admitir uma infinidade material.

O infinito é o que não tem limites, e a matéria, de qualquer maneira, está ligada pela forma, e a forma pela matéria. Está a matéria limitada pela forma, porque antes de receber uma forma determinada está em potência para receber outras formas, mas, ao receber uma, fica limitada por ela. (Importante êste ponto que é fundamental do pensamento tomista, e tantas vêzes não devidamente compreendido).

A forma, por sua vez, está limitada pela matéria, já que, considerada em si mesma, pode adaptar-se a muitas coisas; mas recebida já numa matéria, não é mais que a forma concreta desta matéria determinada, expõe Tomás de Aquino.

A matéria, por sua parte, recebe a sua perfeição da forma que a limita, e, por isto, a infinidade que se lhe atribui tem carácter de imperfeita, pois vem a ser como uma matéria sem forma.

Mas, a forma não só não recebe nenhuma perfeição da matéria, como ainda esta restringe a sua amplitude, pela qual a infinidade de uma forma não determinada pela matéria tem o carácter de algo perfeito.

Conseqüentemente, o mal formal de quanto existe é o ser em si mesmo. Ora, o ser divino não está concretado em nada. Deus é seu mesmo ser subsistente; portanto, é indubitável que Deus é infinito e perfeito.

Daí, decorre que pode haver algo infinito até certo ponto, mas nada que seja absolutamente infinito, senão Deus.

Mas, se se considera a infinidade por parte da matéria, é indubitável, prossegue Tomás de Aquino, que tudo quanto existe tem alguma forma, devido à qual sua matéria fica limitada pela forma. Mas, como a matéria, submetida a uma forma substancial, conserva ainda potência para receber muitas formas accidentais, decorre que o que em absoluto é finito, pode, de algum modo, ser infinito, e assim, um pedaço de madeira, por exemplo, que é finito por sua forma, é de algum modo infinito, pois está em potência para receber infinitas figuras.

Surge aqui, uma dificuldade, que é exposta da seguinte maneira: o poder operativo de uma coisa guarda proporção com a sua essência. Se a essência de Deus é infinita, também teria de ser infinito o seu poder. Logo, pode produzir um efeito infinito, pois a capacidade operativa de um poder é conhecida por seus efeitos.

Tomás de Aquino responde, fundando-se na exposição anterior. O conceito de criatura impede que sua essência se identifique com o seu ser, porque o ser subsistente não é um ser criado, e, por isso, é incompatível com a essência do ser criado, pois é infinito em absoluto. Embora, portanto, tenha Deus um poder infinito, não faria uma criatura que não fôsse criatura (o que seria aceitar a contradição de que a criatura não fôsse criatura) e, portanto, não faria uma coisa absolutamente infinita.

(Também se poderia retrucar que, sendo Deus causa eficiente infinita, ao realizar um efeito que lhe fôsse correspondente, infinito, só faria a si mesmo, e nada mais, ou, melhor, não criaria, não seria criador).

A matéria é um infinito de potencialidade não absoluto. Ela não existe por si só. E sua potencialidade só se estende às formas naturais, e nada mais.

Para Tomás de Aquino, o cosmos é limitado e não infinito absolutamente, só relativamente. Se fôsse infinito, não teria movimento, nem linear nem circular.

Não poderia ter movimento rectilíneo, pois para que um corpo se mova em linha recta, com movimento natural, há de estar fora de seu lugar próprio, coisa que não poderia suceder a um corpo infinito, que, por sê-lo, ocuparia todos os lugares, e, por isso, qualquer lugar seria o seu. Tampouco poderia ter um movimento circular, pois êste requer que uma parte do corpo se translade até ocupar o sítio que antes ocupava outra, e esta condição nunca se cumpriria num corpo circular infinito, porque, se supomos que de um centro partem duas linhas, quanto mais se prolonguem, tanto mais se afastam uma da outra, de maneira que, se o corpo fôsse infinito, a distância entre elas seria também infinita, e, por conseguinte, nunca chegaria uma ao sítio que a outra ocupou. Portanto, não pode haver um ser infinito em magnitude, em extensão.

Ademais, não é possível que pertença ao gênero o que não pertence a nenhuma de suas espécies, portanto, não pode existir a magnitude infinita, já que nenhuma de suas espécies é infinita.

E conclui Tomás de Aquino: a totalidade do tempo e do movimento não existe simultânea, mas sucessivamente, e, por isso, o seu acto leva a mescla de potência. Portanto, o infinito material, que é o que convém à quantidade, é incompatível com a totalidade da magnitude, que, contudo, não o é com a totalidade do tempo ou do movimento. Não se deve esquecer que estar em potência é algo que convém à matéria.

Também não é possível uma multidão real infinita, porque tôda multidão há de pertencer a alguma espécie de multidão. As espécies das multidões se reduzem às dos números, e nenhuma espécie de número é infinita, porque cada número é uma multidão medida pela unidade, e, portanto, é impossível uma multidão infinita em acto, quer seja multidão por si, quer seja accidental.

E como a multidão das coisas existentes da natureza é criada, e como todo criado está submetido a um propósito determinado do Criador, já que nunca um agente opera em vão, é evidente que o conjunto das coisas criadas forma um número determinado. Portanto, é impossível existir uma multidão infinita em acto, embora accidental.

Mas é possível uma multidão infinita em potência, porque o aumento da multidão se obtém com a divisão da magnitude, e quanto mais é dividida, tanto mais numerosas serão as suas partes. Portanto, se a divisão potencial de uma magnitude é contínua e infinita, porque se vai até a matéria, pela mesma razão, o aumento da multidão é também potencialmente infinito.

Portanto, só Deus é absolutamente infinito em acto.

TEMA VI

ARTIGO 5

DO ATRIBUTO METAFÍSICO DE IMENSIDADE E DE UBIQÜIDADE (OMNIPRESENÇA)

Antes de examinar os argumentos de Tomás de Aquino, esclareçamos o que significam os têrmos acima citados.

Imensidade — significa aptidão do ser divino para existir em tôdas as coisas e em todos os lugares.

Ubiqüidade — é a presença actual de Deus em tôdas as coisas e em todos os lugares.

Estar presente a uma coisa pode suceder de três maneiras: pelo conhecimento, pelo influxo ou poder, e pela substância.

Como presença por conhecimento (*per praesentiam*) cita-se o exemplo do professor, numa aula, em que os alunos estão presentes ao seu olhar.

Presença por razão do poder ou actividade (*per potentiam*), quando o influxo de uma pessoa estende-se a outras coisas. Por exemplo, o rei presente em todo o seu reino.

Presença pela substância quando a mesma substância de uma coisa está presente a outra. Por exemplo, a da mãe com respeito a do filho, a quem leva em seus braços.

A omnipresença de Deus deve entender-se dessa tríplice maneira, isto é, por conhecimento, pois tôdas as coisas estão presentes ao seu olhar imóvel e eterno, pelo poder, dando o seu influxo a todos os sêres criados que estão sempre pendentes da sua acção conservadora e, finalmente, pela substância, pois Deus, em sua mesma substância, está presente em tôdas as coisas.

Vejamos como Tomás de Aquino argumenta para fazer prova da imensidade e da omnipresença de Deus.

Deus é o agente de tudo, e como tal está em contacto com o que imediatamente faz. Deus é o ser por essência, e o ser do criado necessàriamente é o seu próprio efeito, mas a acção de Deus não se processa por um momento, mas se conserva, pois, do contrário, as coisas desapareceriam, pois êle é o ser

subsistente por excelência como já se viu. Como êsse ser subsistente é necessário a tôdas as coisas, para a sua conservação, Deus está em tôdas as coisas e no mais íntimo delas.

Objecta-se, no campo religioso, que sendo os demônios coisas, Deus, então, estaria nos demônios. Mas Tomás de Aquino responde: é preciso distinguir entre a natureza que provém de Deus e a deformidade da culpa, que não vem de Deus. Portanto, Deus absolutamente não está nos demônios, mas apenas enquanto êles são coisas. Nos sêres, cuja natureza não esteja deformada, pode-se dizer em absoluto que está Deus.

As objecções que ainda possam surgir aqui, encontram respostas nos temas posteriores, onde se tratarão da graça, e, conseqüentemente, da liberdade, e do tema do mal.

Vejamos, agora, quanto à omnipresença de Deus. Se Deus está em tôdas as coisas, dando-lhes o ser e o poder operativo, está também em todo lugar, dando-lhe o ser e o poder locativo. Além disso, o localizado ocupa um lugar, porque o enche, e Deus enche todos os lugares, não porém, como um corpo, pois os corpos impedem a presença de outro corpo no mesmo lugar, e Deus não impede a presença de outras coisas, e como dá o ser a tôdas as coisas localizadas, enche êle todos os lugares.

Os sêres corpóreos ocupam um lugar pela sua quantidade dimensional, mas os incorpóreos, pelo seu poder operativo. Conseqüentemente, como causa agente, Deus está em todos os sêres que criou. Como objecto de uma operação está no que a executa. Está em todos os sêres por potência, porque tudo está submetido ao seu poder. Está por presença, porque tudo está patente e desnudado à sua visão (símbolo da ciência de Deus), e está por essência, porque actua em todos como causa do seu ser.

Da imutabilidade de Deus

A idéia de mutabilidade implica a de potência, pois é mutável o ser que pode perder algumas das perfeições que actualmente possui ou pode adquirir alguma perfeição de que no momento carece. Ora, Deus é acto puro e por definição exclui tôda potência.

Sem a potência, não há mutação. Portanto, Deus é absolutamente imutável.

E não poderia ser mutável, porque, ademais, o que muda, é porque se move, e é mediante o movimento que consegue algo, chegando a ter o que antes não tinha. Mas, como Deus é infinito, e encerra em si a plenitude de tôda a sua perfeição, não

pode adquirir alguma coisa, nem estender-se a coisas a que antes não alcançava, pelo qual não há modo de atribuir-lhe movimento algum.

Uma coisa pode ser mutável de duas maneiras: ou em virtude de uma capacidade de variação que haja nela, ou em virtude de algum poder que reside em outro. Nenhuma dessas maneiras se pode ver em Deus.

Da eternidade de Deus

Há três espécies de ser para os tomistas, expõe Muñiz. O mais elevado é o ser divino, que é absolutamente imutável, tanto na ordem substancial como na accidental. A duração dêste ser é infinita, uniforme e simultânea: é a *eternidade.*

Na posição inferior, temos as substâncias corpóreas de matéria e forma, as quais são mutáveis, tanto na ordem substancial (corrupção, geração), como na ordem accidental (movimento local, alteração, aumento).

Sua duração é essencialmente multiforme e sucessiva: é o *tempo.*

Ocupam o lugar médio na escala dos sêres as substâncias imateriais, ou anjos, os quais são imutáveis na ordem substancial (substâncias incorruptíveis e imortais), mas mutáveis no accidental (pensamento, afecto, operação).

Sua duração própria é uniforme e simultânea, embora acompanhada de variação na ordem accidental do mesmo ser: é *eviternidade* (de *aevum,* evo).

Assim, Tomás de Aquino explica e demonstra êste atributo metafísico.

Para conhecer o simples, parte-se do composto, para alcançar o conceito de eternidade, parte-se do tempo, que é o *número do movimento segundo o antes e o depois.* No que não tem movimento e permanece sempre o mesmo, não se pode conhecer um antes e um depois. A uniformidade absoluta está isenta do movimento. O tempo só pode medir o que tem princípio e fim no tempo, como mostrava Aristóteles, pois, no que se move, há um princípio e um fim, enquanto o imutável não tem sucessão e, portanto, não pode ter princípio nem fim.

Conseqüentemente, o conceito de eternidade nos aponta: o interminável e a ausência da sucessão. Portanto, a eternidade não tem partes; é um todo.

O conceito de eternidade deriva do de imutabilidade — com o de tempo, do de movimento — e pôsto que Deus é

imutável absolutamente, a êle compete ser eterno. E como Deus é o seu próprio ser, êle é a sua própria eternidade. E só êle o é. Mas, os sêres, na proporção que participam de Deus, participam da sua eternidade.

Pode-se identificar a eternidade com o tempo? Tomás de Aquino mostra que não, pelas seguintes razões: a eternidade não tem princípio nem fim. Mas admitamos que o tempo fôsse sempiterno. Se tal fôsse aceito, não implicaria uma identificação, porque a eternidade é tôda de uma vez, coisa que não convém ao tempo. Além disso, a eternidade é a medida do ser permanente, e o tempo o é do movimento.

Mas admitamos que o tempo dure sempre. Só se mede com o tempo o que no tempo tem princípio e fim. No caso de uma duração permanente do tempo, o tempo não o mediria em tôda a sua duração, pois o infinito não pode ser medido. Mas o tempo mediria cada uma das rotações dos astros, pois estas têm princípio e fim no tempo. Poderíamos medir, com o tempo, algumas de suas partes, o que não sucede com a eternidade. Essas diferenças, conclui Tomás de Aquino dialèticamente, pressupõem o que é diferença por si mesmo, ou seja, que a eternidade existe tôda de uma vez, e o tempo não.

Da unidade de Deus

O panteísmo significa a identidade de Deus e da criatura, ou que a criatura se confunde e se identifica com Deus, ou a confusão de Deus com a criatura. No primeiro caso, temos o panteísmo místico de Eckart. Freqüentemente, o panteísmo apresenta-se da segunda maneira, em que se confunde Deus com a criatura. Êste panteísmo pode ser total ou parcial. No primeiro caso, tudo quanto há na criatura é divino; no segundo, apenas parte. Esta parte pode ser a matéria ou a forma ou a existência. Tomás de Aquino, atribuindo a unidade a Deus, é monoteísta, e distinguindo-a do restante das coisas, não é panteísta. Vejamos como êle o demonstra: ser um significa apenas ser não dividido. O ser ou é simples ou é composto. Se é simples, é de facto indiviso e, ademais, indivisível, tanto em acto como em potência. Se é composto, não adquire o ser enquanto estejam separados os seus componentes, mas sòmente quando unidos, constituam o composto. Daí, se vê que o ser de cada coisa consiste na indivisão, e, por isso, as coisas tendem a conservar seu ser, como a sua unidade. O um, que se identifica com o ser, não deve ser confundido com o um, como número. O um, que se identifica com o ser, não lhe acrescenta nada, enquanto o que é princípio do número acrescenta ao ser algo pertencente ao gênero da quantidade. (Êste argumento vale contra Pitágoras e Platão se se pensar que o um, para êles, pertença ao gênero da quantidade. Na verdade, o pensamento pitagórico é diferente, como o provamos já várias vêzes, e sobretudo o fazemos em nosso livro "Pitágoras e o Tema do Número").

Um ser, que é dividido na ordem numérica, pode ser indiviso na ordem específica. Assim pode ser um sob um aspecto; e muitos, sob outros. Acrescenta Tomás de Aquino: mas advirta-se que se trata de um ser de si indiviso, quer porque o seja enquanto à sua essência, embora, por razão de seus elementos não essenciais esteja dividido, como sucede no que é um por substância, e múltiplo por seus accidentes; ou, então, porque de facto não está dividido, embora potencialmente seja divisível, como sucede ao que é um enquanto todo, e múltiplo, por razão de suas partes. Neste caso, temos um ser que de per si é um, e, em certos aspectos, é muitos. (É o que se verifica com as tensões, segundo expomos em "Teoria Geral das Tensões").

Se, pelo contrário, tomamos um ser que de si é múltiplo e sob algum aspecto é um, por exemplo, múltiplo por sua essência e um porque assim o concebe o nosso entendimento, ou por razão de seu princípio ou causa, êste, de per si é múltiplo e, em certos aspectos, um, como sucede ao que numèricamente é múltiplo, e um pela unidade da sua espécie. Portanto, dizer que um ser se divide em um e muitos, significa que, de per si, é um e, em determinados aspectos, é muitos, pois a mesma multidão não estaria compreendida no ser, se, de algum modo, não estivesse na unidade. É o que nos ensina Dioniso, prossegue Tomás de Aquino, quando diz que não há multidão que não participe da unidade, pois o múltiplo, por suas partes, é um todo: o múltiplo, pelos accidentes, tem unidade de sujeito; o múltiplo, em número, é um por sua espécie; o múltiplo, em espécie, tem unidade de gênero, e o múltiplo, por suas derivações, tem unidade de princípio. (Eis um pensamento perfeitamente dialéctico sôbre o um e o múltiplo). Com esta argumentação mostra Tomás de Aquino que o ser nada acrescenta ao ser.

Há oposições entre um e muitos. Mas vejamos as maneiras: a unidade, que é princípio do número, opõe-se à multidão, como a medida ao medido, pois a unidade tem razão de primeira medida, e o número é uma multidão medida pela unidade, como diz Aristóteles. Mas o um, que se identifica com o ser, opõe-se à multidão, como o indivíduo ao dividido; ou seja, como uma privação.

Que Deus é um, pode demonstrar-se de três maneiras:

1.ª) Pela sua simplicidade.

Aquilo por virtude do qual uma coisa singular é precisamente *esta coisa*, não pode comunicar-se a outra. Por exemplo, o que faz que Sócrates seja homem, podem tê-lo muitos; mas o que faz que seja *êste homem*, só pode tê-lo um. Êste é o caso de Deus, que é sua própria natureza, e o mesmo que faz que seja Deus, faz também que seja *êste* Deus. Portanto, é impossível que haja muitos deuses.

2.ª) Por sua infinita perfeição. Deus encerra em si tôdas as perfeições do ser. Se houvesse muitos deuses, haveriam de ser distintos, e, portanto, um dêles teria de ter algo que não tivesse o outro. Se êsse algo fôsse uma privação, o afectado por ela não seria absolutamente perfeito. Se, pelo contrário, fôsse uma perfeição, faltaria a um dos dois. Portanto, não pode haver outros deuses (1).

3.ª) Pela unidade do mundo. As coisas estão ordenadas entre si porque umas servem às outras. Mas, coisas tão diversas não se coordenariam num só plano, se algo que é um não as ordenasse, pois um é de per si causa da unidade, e muitos não causam unidade senão accidentalmente, isto é, enquanto de alguma maneira são um. Portanto, como o que ocupa o primeiro lugar há de ser o mais perfeito, enquanto tal, e não accidentalmente, o primeiro que submete tôdas as coisas à mesma ordem, necessàriamente há de ser um e único. (*Et hoc est Deus*).

Vimos que Deus é um como ser e como indiviso, por isso, é o ser máximo. Como o seu ser não é determinado por uma natureza que o receba, mas é o próprio ser subsistente e totalmente ilimitado, é, por isso, o ser de grau sumo. É também o mais indiviso, porque, nem de facto nem de potência, admite qualquer espécie de divisão, pois, segundo vimos, é absolutamente simples. Portanto, Deus é um, no grau sumo.

(1) Vimos, nas provas de Duns Scot, outros argumentos que invalidam a afirmação de uma pluralidade de deuses.

TEMA VI

ARTIGO 6

DOS ATRIBUTOS MORAIS DE DEUS

Os atributos de Deus são os que decorrem das suas operações. O operar segue-se imediatamente ao ser, e o modo de operar ao modo de ser.

Duas são as espécies de operações em Deus:

a) *imanentes*, cujo término permanece dentro do mesmo Deus;

b) *transeuntes*, as que produzem um efeito exterior e extrínseco a Deus.

As operações imanentes de Deus são duas: entender e querer, e delas decorrem a providência, a predestinação e o poder divino, que são virtualmente transeuntes, e, finalmente, a criação.

Analisemos agora o atributo divino de ciência, do saber. Tomás de Aquino o estuda e responde às objecções até então conhecidas e, de antemão, as que esprimiriam, posteriormente, tôdas as espécies de ateístas que a história conheceu.

A ciência de Deus só pode ser de modo perfeito.

O ser que não conhece tem apenas a sua forma. O ser que conhece, além de sua forma, tem a forma do que é conhecido. Portanto, o ser que não conhece é de natureza mais limitada e estreita que o ser que conhece, a qual é mais ampla e vasta.

O que limita a forma é a matéria; por isso, quanto mais imateriais sejam as formas, tanto mais se aproximam de uma espécie de infinidade. Portanto, acrescenta Tomás de Aquino, é indubitável que a imaterialidade de um ser é a razão que tenha conhecimento, e a maneira como seja imaterial, é inteligente.

Dizia Aristóteles que as plantas não conhecem devido à sua materialidade; mas os sentidos já são aptos para conhecer, porque recebem espécies sem matéria, e o entendimento é muito mais, porque está mais separado da matéria e menos misturado com ela, como o expõe em seu livro "Da Alma". Portanto, Deus, que está no máximo da imaterialidade, tem também o grau supremo de conhecimento.

(Interrompendo o argumento de Tomás de Aquino, poderíamos dizer que a Psicologia nos mostra, quando bem orientada, que, no homem, há mais conhecimento quanto maior fôr o número dos esquemas acomodados, o que permite a mais fácil assimilação, cujo equilíbrio entre ambas dá a inteligência do objecto. Sendo tôdas as formas subsistentes em Deus, possui êle todos os esquemas, actuais ou possíveis no mundo cronotópico (do complexo-tempo-espacial), ou da eviternidade. Portanto, a assimilação se dá completa e perfeita, porque a forma é assimilada, nêle, por fusão, havendo, portanto, um conhecimento perfeito. Contudo, não se deve, de modo algum, confundir êsse conhecimento perfeito, com o que nos é dado através de esquemas noéticos).

E prossegue êle: "Em Deus acham-se unidas e simplificadas as perfeições que nas criaturas são múltiplas e diversas. Assim, pois, o homem tem diversos conhecimentos, segundo a variedade do que conhece; quando conhece os princípios tem conhecimento de *inteligência;* se conhece as conclusões, o de *ciência;* se as causas supremas, o de *sabedoria;* e se sabe de coisas práticas, o de *prudência* e *conselho.* Mas Deus sabe tôdas essas por um simples e único acto de conhecimento, ao qual se pode aplicar todos êsses têrmos, com tal que, ao aplicá-los a Deus, sejam despojados de tudo quanto inclua imperfeição e se conserve tudo quanto inclua perfeição.

A ciência segue o modo de ser do que conhece, pois o conhecido está no que conhece, conforme o seu modo de ser. Logo, como o modo de ser da essência divina é mais elevado que o da criatura, a ciência divina não reveste os modos da ciência criada, como os de ser universal ou particular, habitual ou potencial, ou ordenada em uma ou outra forma.

Como em Deus não há potencialidade de qualquer espécie, pois é acto puro, nêle se identificam, portanto, o entendimento e o inteligível, de tal forma que não lhe falta nunca qualquer espécie inteligível, como ocorre ao nosso entendimento, quando está em potência para entender, nem a espécie inteligível é o próprio entendimento divino e, precisamente por isso, entende Deus a si mesmo.

(Nós conhecemos virtualizando o que é diferente e actualizando o que é igual ao esquema que possuímos. Nosso esquema é distinto do esquema concreto do objecto conhecido, pois, em nós, há uma estructura esquemática, um esquema abstracto-noético, enquanto, no facto, há a sua estructura formal, que o faz ser o que é e não outra coisa. Nosso conhecimento é imperfeito, portanto. Mas em Deus tal não se dá, porque o esquema concreto está nêle e, portanto, capta tudo por si mesmo e em si mesmo, razão pela qual sua ciência é infinita, enquanto a nossa é imperfeita).

O que não é subsistente por si não conhece a si mesmo, como as nossas faculdades cognoscitivas que são subsistentes em nós e não conhecem a si mesmas, embora nós conheçamos por auxílio delas. Ora, Deus é um subsistente de grau máximo, por conseguinte será Deus quem mais retorne sôbre a sua essência e mais se entende a si mesmo.

(Nosso conhecimento se realiza por oposição. Virtualizamos o que conhecemos e actualizamos o esquema. Nosso conhecimento é diferente do conhecimento divino, no qual não há oposição, mas fusão pela captação das formas nêle subsistentes).

Com os homens, entender é um modo de ser movido e experimentar uma modificação. Nossos esquemas estão em potência para actualizarem-se na assimilação. Em Deus nada está em potência, pois é acto puro, como já se viu. Por isso, diz Tomás de Aquino, o entendimento divino, que não tem potencialidade alguma, não adquire a actualidade nem a perfeição do inteligível, nem se assemelha a êle, mas é êle mesmo sua inteligência e sua perfeição.

Nosso entendimento só efectua o acto de entender, quando há actuação e complementação por parte de uma espécie inteligível de alguma coisa, e daí conhecer a si mesmo por uma espécie inteligível, da mesma forma como conhece o resto. E, pelo facto de conhecer o inteligível, é pelo que conhece que entende, e porque conhece seu acto de entender, chega, sem vacilações, a conhecer sua faculdade intelectual. Mas Deus, tanto na ordem do existente como na do inteligível, é puro acto, e, portanto, entende a si mesmo por si mesmo.

Mas compreender a si mesmo não é limitar-se? Se Deus é infinito como pode compreender a si mesmo?

Tomás de Aquino responde depois de fazer algumas explanações. Compreender uma coisa é esgotar seu conhecimento. E como compreender se diz do que abarca, inclui alguma coisa, o compreendido é finito. Mas em Deus não há um entendimento distinto dêle que o abarca e inclui. Compreende a si mesmo, porque nada se lhe oculta do que é. *O seu compreender é idêntico ao seu próprio ser,* conclui-se, afinal.

Conhecer, portanto, em Deus, é sua própria substância, pois, do contrário, teria que ser acto e perfeição da substância de Deus alguma coisa, a respeito da qual, a substância de Deus seria como a potência a respeito do acto.

O acto de entender não flui para fora do agente, mas se dá no agente, como acto e perfeição sua. Mas, em Deus, não há forma alguma fora do seu ser, e, portanto, como sua essência é também sua forma inteligível, segue-se necessàriamente que seu entender é a sua essência, como também é o seu ser, conclui Tomás de Aquino. Entendimento, o que entende a espécie inteligível, e o acto de entender são uma e a mesma coisa. Portanto, ao dizer que Deus é um ser inteligente, não se introduz em sua substância multiplicidade alguma.

Conhece Deus as coisas distintas nêle? Já vimos que Deus conhece perfeitamente a si mesmo, pois o seu ser é o seu entender. Mas, para entender perfeitamente uma coisa, é indispensável conhecer bem todo o seu poder, e não se conhece totalmente o poder de uma coisa, se não se sabe até onde se estende. Ora, se o saber divino se estende ao que é distinto de Deus, pois é êle a primeira causa eficiente de tôdas as coisas, é forçoso que conheça tudo que é distinto dêle. E se vimos que o seu ser se identifica com o seu conhecer, qualquer efeito, que persista em Deus, como em sua causa primeira, necessàriamente é, nêle, seu próprio acto de entender, e se acha ali de modo inteligível, pois quanto está em outro se acha neste, segundo o modo de ser do que o tem.

Podemos conhecer as coisas ou em si mesmas ou em outras. Conhecemos uma coisa em si mesma, quando a conhecemos por sua própria espécie inteligível, adequada ao objecto, como sucede quando os olhos vêem um homem pela espécie do homem. E conhecemos em outro, quando a vemos pela espécie do que a contêm, e, dessa maneira, se vê a parte do todo, pela espécie do todo.

Deus conhece as coisas distintas dêle, tanto geral como particularmente, pois, do contrário, não seria perfeito. As perfeições que há nas criaturas, persistem e se contêm em Deus de um modo mais elevado, e não só as comuns a tôdas, como também as que distinguem as criaturas entre si. Conhece em si mesmo todos os sêres, com conhecimento próprio, pois a natureza própria de cada ser consiste em que de algum modo participe da perfeição divina. Deus não se conheceria perfeitamente a si mesmo se não conhecesse todos os modos possíveis com que outros podem participar de sua perfeição, como, também, não conheceria com perfeição o ser, se não conhecesse todos os modos de ser. Portanto, fica fora de dúvida que Deus conhece tôdas as coisas, com conhecimento próprio, enquanto são distintas umas das outras. Poder-se-ia objectar que Deus conhece as coisas como são conhecidas na causa primeira e universal, o que seria conhecê-las em geral, e não em particular.

Tomás de Aquino repele esta objecção com o seguinte argumento: uma coisa é conhecida, segundo o modo de ser que tem no cognoscente. Mas isso se deve entender de duas maneiras:

1.ª) Quando o advérbio *segundo* designa o modo de conhecer por parte da coisa conhecida, e, nesse sentido, é falsa, pois o sujeito cognoscente nem sempre conhece o objecto, segundo o modo de ser que tem nêle. Assim, os olhos não conhecem uma pedra, segundo o modo de ser que tem nos olhos, mas sim, pela espécie ou imagem da pedra, que tem nos olhos. Conhece a pedra segundo o ser que tem fora dos olhos. E mesmo que o cognoscente conheça o objecto, segundo o modo de ser que tem nêle, nem por isso deixa de conhecê-lo, segundo o que tem fora, e assim o entendimento, quando conhece que entende, conhece, para exemplificar, uma pedra segundo o modo de ser com que está nêle, mas sem deixar de conhecê-la em sua própria natureza.

2.ª) Se o advérbio *segundo* designa o modo de conhecer por parte do que entende, é certo que o cognoscente só conhece o objecto tal como está nêle, e quanto maior fôr a perfeição com que o conhecido está no que conhece, tanto mais perfeito será o modo de conhecer.

Portanto, Deus não só conhece que as coisas estão nêle próprio, mas que, devido contê-las, conhece-as também em suas próprias naturezas.

Muitos objectam que a diferença entre a essência da criatura e a essência divina é infinita. Portanto, Deus não pode conhecer as criaturas como as criaturas são, assim como as criaturas não podem conhecer a Deus.

Mas, responde Tomás de Aquino, que a essência das criaturas se compara com a de Deus, como o acto perfeito com o imperfeito, e por isso, não é suficiente a essência da criatura para levar ao conhecimento da essência divina, mas, sim, o contrário.

A ciência de Deus não é discursiva como a nossa. O discurso reduz-se a uma mera sucessão, como ocorre quando entendida uma coisa, passamos a entender outra, quando, pelos princípios, conhecemos as conseqüências. Ora, Deus não vê simultânea nem sucessivamente, por isso, não convém a Êle o discurso, pois o discurso vai do conhecido ao desconhecido. Como Deus vê os efeitos em si mesmo, como em causa, seu conhecimento não é discursivo. Ora, objectam muitos, se a ciência requer uma semelhança entre o que entende e o entendido, o não-ser não pode ter semelhança alguma com Deus, que

é o próprio ser, logo, não tem conhecimento do não-ser. É preciso considerar que as coisas que não têm existência actual, estão em potência ou em Deus ou na criatura. Tudo quanto a criatura pode fazer, pensar ou dizer, ou que Deus possa fazer, Deus conhece, embora não tenha existência actual, e, nesse sentido, se pode dizer que tem ciência do não-ser.

Algumas coisas não são actualmente, mas já foram ou serão, e Deus tem delas ciência de visão, e assim se diz, porque sendo o entender de Deus o seu ser, mede-se pela eternidade, e esta inclui, em sua simultaneidade sem sucessão, a duração de todos os tempos. E o olhar de Deus coloca-se no tempo, enquanto qualquer instante do tempo exista, como em coisas que estão na sua presença. Ainda há coisas que nem no poder de Deus ou das criaturas existem nem existiram, nem existirão na realidade. E a respeito delas não se diz que Deus tem a ciência de visão, mas de simples inteligência, e se emprega essa fórmula porque as coisas que se vêem têm outro ser distinto fora de quem as vê. A ciência de Deus é causa de tôdas as coisas: das boas é causa positiva, enquanto quer que tais coisas existam; do mal, é apenas causa permissiva, enquanto permite que suceda. Sem esta vontade de Deus aprobativa ou permissiva, nada em absoluto pode existir no Universo.

Portanto, só existe o que Deus permite, mas tal não leva a concluir que tudo que Deus conheça, tenha que existir.

Deus não conheceria com perfeição se não conhecesse o mal. As coisas são cognoscíveis segundo o modo que têm de ser, e como o ser do mal consiste precisamente na privação do bem, da mesma forma que Deus conhece o bem, conhece o mal, como se conhece as trevas pela luz. O mal não se opõe à essência divina, porque não pode destruí-la, mas se opõe aos seus efeitos, que Deus conhece por sua essência, e, por conhecê-los, conhece os males opostos.

O problema do mal é um problema fundamental da Teodicéia, e o grande argumento dos ateístas. Receberá êle seu exame oportunamente.

Conhece também Deus o singular, pois conhecer o singular é uma das nossas perfeições, portanto, é forçoso que Deus conheça também o singular.

O poder activo de Deus se estende às formas, das que tomam a razão do universal, como também à matéria, portanto, a ciência de Deus alcança até o singular individualizado pela matéria. É verdade que a matéria, pela sua potencialidade, afasta-se da semelhança com Deus, mas, como ainda há de ser, consegue alguma semelhança com o ser divino. Por

conseguinte, Deus pode conhecer o singular, mas a singularidade é a matéria. Como a ciência de Deus, pela qual o divino entendimento conhece, é semelhança ou representação suficiente do que existe e do que pode existir, não só dos princípios comuns, mas dos próprios de cada ser, portanto, a ciência de Deus se estende a infinitas coisas, até quando se distinguem umas das outras. Como Deus conhece tôdas as coisas, não só as que existem de facto, mas também as que estão em seu poder ou no das criaturas, algumas das quais são para nós futuros contingentes, também Deus conhece tais futuros. Quem conheça um futuro contingente em sua causa, e que, portanto, não está determinado, só alcança um conhecimento conjectural, mas Deus conhece todos os contingentes, não só como estão em suas causas, mas como cada um dêles é em si mesmo. Como êsses futuros se realizam na sucessão do tempo, Deus os conhece na eternidade, que abarca todos os tempos.

Êste ponto é importantíssimo, pois exige a resposta a uma das perguntas mais sérias da ontologia, que é a seguinte: "se a vontade de Deus impõe necessidade aos objectos por ela queridos", o que oportunamente terá sua resposta, segundo os escolásticos.

Há idéias em Deus?

Idéia, palavra grega, equivale a *forma*, palavra latina, e se entende por idéia a forma de uma coisa existente fora dela (para nós o esquema eidético da coisa). E essas idéias são existentes em Deus. Deus, por sua Essência, é semelhança de tôdas as coisas, e, portanto, a idéia, nêle, é a própria essência divina.

Argumentam, fundados na simplicidade de Deus, que êle não poderia ter muitas idéias, pois há apenas uma essência divina; portanto, só deve haver uma idéia.

Tomás de Aquino responde, dizendo: é coisa fácil de entender, se se considera que a idéia do efeito está no agente com a qual se conhece, e não como a espécie pela qual conhece, que isto é a forma que põe o entendimento em acto; e, assim, a forma do edifício é, na mente do arquiteto, algo que êle conhece, e a cuja semelhança constrói o edifício material. À simplicidade do entendimento divino não se opõe que conheça muitas espécies, e, por conseguinte, na mente divina, há muitas idéias com carácter de objectos conhecidos.

Deus conhece sua essência com absoluta perfeição, e, portanto, a conhece de quantos modos é cognoscível. Mas a essência divina pode conhecer-se, não só em si mesma, mas, também,

enquanto participável pelas criaturas, segundo os diversos graus de semelhança com ela, já que cada criatura tem a sua própria natureza específica, enquanto, de algum modo, participa de semelhança com a essência divina. Conseqüentemente, Deus, enquanto conhece sua essência como imitável em determinado grau por uma criatura, conhece-a como razão ou idéia própria daquela criatura. E o que sucede com uma, sucede com tôdas.

É Deus a Verdade?

Já vimos que Deus é a ciência absoluta e infinita. Portanto, vejamos, agora, se é Êle a verdade. Daremos um resumo dos argumentos de Tomás de Aquino.

"O Bem é aquilo a que tende o apetite; o verdadeiro aquilo a que tende o entendimento, mas há uma diferença entre apetite e entendimento; o conhecimento realiza-se por estar de certo modo o conhecido no que conhece, enquanto, na apetência, o que apetece se inclina ao apetecido. Portanto, o têrmo do apetite, que é o Bem, está na coisa apetecida, enquanto o têrmo do conhecimento, que é o verdadeiro, está no entendimento.

A ordem, ou relação que as coisas dizem ao entendimento, pode ser essencial ou accidental. Por essencial, diz-se da ordem ao entendimento de que depende o seu ser, e accidental diz-se ao entendimento que pode conhecê-las. Assim, por exemplo, o edifício guarda relação essencial com o entendimento do seu arquiteto; e accidental com o entendimento que não depende. Mas, como o juízo de uma coisa não se baseia no que tem de accidental, mas no essencial, segue-se que as coisas só se chamam verdadeiras ou absolutas pela relação que dizem ao entendimento de que dependem, e, por isso, os produtos artificiais chamam-se verdadeiros pela ordem que dizem ao nosso entendimento; assim falamos de um edifício verdadeiro, quando reproduz a forma que há na mente do arquiteto, e de uma palavra verdadeira, quando é expressão de um pensamento verdadeiro. Os sêres naturais são verdadeiros, enquanto conseguem ter semelhança com as espécies que há na mente divina, e assim chamamos de verdadeira pedra a que tenha natureza própria de pedra, segundo a preconcebeu o entendimento de Deus.

Portanto, a verdade está principalmente no entendimento e secundàriamente nas coisas, enquanto se comparam com o entendimento como com um princípio.

Tomás de Aquino propõe como definição "Veritas est adequatio rei et intellectus". E prossegue: a verdade está principalmente no entendimento. Como as coisas são verdadeiras, porque têm a própria forma de sua natureza, é necessário também que o entendimento, enquanto cognoscente, seja verdadeiro, por ter a imagem do objecto conhecido, que é a sua forma como cognoscente. Eis por que a verdade se define como conformidade entre o entendimento e as coisas, e, daí, por que conhecer esta conformidade é conhecer a verdade. Os sentidos não conhecem a verdade, porque não conhecem a relação entre o objecto que vê e o que a percebe. O entendimento, entretanto, pode conhecer sua conformidade com o objecto inteligível, porém, não a percebe quando conhece a essência das coisas, mas, sim, quando julga que a realidade é tal, como a forma que êle percebe. Eis quando primeiramente conhece. Mas tal realiza o entendimento compondo e dividindo, já que em tôda proposição, o que faz é aplicar ou separar o ser, expressado pelo sujeito, à forma enunciada pelo predicado. Portanto, se bem se pode dizer que os sentidos, com respeito a seu objecto e o entendimento, quando conhece o que uma coisa é, ou sua essência, são verdadeiros, não se pode dizer que conheça ou diga a verdade, e o mesmo se há de dizer das palavras ou têrmos, sejam êles complexos ou incomplexos. Logo, no sentido e no entendimento, quando se conhecem as essências, pode estar a verdade, como está em qualquer coisa verdadeira, mas não como conhecido no que o conhece, que é o que entendemos pelo nome verdadeiro, já que a perfeição do entendimento é o verdadeiro como conhecido. Por conseguinte, falando com propriedade, a verdade está num entendimento que compõe o indivíduo, e não no sentido nem no entendimento, quando conhece o que uma coisa é ou a sua natureza.

Assim, como o bem tem razão de apetecível, o verdadeiro a tem de cognoscível. Se o bem se identifica com o Ser, também se há de identificar o verdadeiro, com a diferença que o Bem acrescenta ao ser a razão de apetecível; e o verdadeiro, a comparação com o entendimento.

Vimos que a verdade se acha no entendimento enquanto conhece as coisas como são, e nas coisas enquanto tem um ser acomodável ao entendimento. Pois isto é o que, em grau máximo, se acha em Deus, já que o seu ser não só se adapta ao seu entendimento, mas é o seu próprio entender, e o seu entender é medida e causa de todos os outros sêres e de todos os outros actos de entender, e Deus é o seu ser e o seu entender, de onde se conclui que não só há verdade nêle, mas que é a primeira e a suprema verdade.

Se se trata da verdade como está nas coisas, tôdas elas são verdadeiras pela primeira e única verdade, a qual tôdas se conformam na medida de seu ser, e por isso, embora as essências das coisas sejam múltiplas, a verdade do entendimento divino, pela qual tôdas se denominam verdadeiras, não é mais que uma. E a verdade em Deus é eterna, pois não haveria verdade eterna se não houvesse um entendimento eterno, e como só o entendimento de Deus é eterno, só nêle tem eternidade a verdade. A verdade de um entendimento divino é o próprio Deus. Nossas verdades não são eternas, são mutáveis, não porque a verdade seja objecto de mudança, mas porque nosso entendimento muda da verdade à falsidade. Mas a verdade do entendimento divino, pelo qual se chamam verdadeiros os sêres da natureza, é absolutamente imutável. E onde está a falsidade? As coisas não são falsas com respeito ao entendimento divino, o qual equivaleria a ser totalmente falso, mas em relação a nós, e isto é ser falso de certa maneira. A falsidade se dá ou porque o entendimento humano atribua a um ser a definição de outro, por exemplo, ao homem a definição do círculo, ou misture, numa definição, coisas que não se podem associar, e, neste caso, não só é falsa a definição do objecto, mas o é em si mesma. Assim, se alguém o definisse como animal racional quadrúpede, seria falso em virtude de que é falso em tomar esta proposição "algum animal racional é quadrúpede", de onde se vê que no acto de conhecer as essências simples, o entendimento não pode ser falso, mas que o é verdadeiro, ou não entende absolutamente nada.

TEMA VI

ARTIGO 7

DA VIDA E DA VONTADE DE DEUS

Se atribuímos vida aos sêres que se movem por si mesmos e não são movidos por outros, quanto maior perfeição convenha a um ser, tanto mais perfeita será a vida que nêle há.

Entre as diversas maneiras de se manifestar a vida (vida vegetal, animal), há formas mais perfeitas que outras. Entre êsses sêres há os que se movem em ordem a um fim que êles mesmos estabelecem. A razão e o entendimento permitem conhecer as relações, distinguir entre meios e fins, etc. Portanto, os sêres com entendimento são, por sua vez, os que têm o modo mais perfeito de vida. Ora, um ser cuja natureza é seu próprio entender, e que não recebe de ninguém o que a natureza tem, como é Deus, é o que alcança o grau máximo.

As criaturas estão em Deus, porque as contém e as concebe, nêle elas vivem, como, ademais, êle as conhece. Como a essência divina é vida e não movimento, segue-se que as coisas não são movimento em Deus, mas vida. Não são movimento, porque, em Deus, não há movimento; pois, como vimos, o movimento é sempre uma imperfeição e uma passagem de um modo potencial a um modo actual. Tomás de Aquino demonstra que há em Deus vontade, porque há entendimento, pois a vontade é conseqüência do entendimento. Os sêres naturais existem em acto por sua forma, do mesmo modo é pela forma inteligível que está em acto o entendimento que entende, mas cada ser se comporta conforme a sua forma natural, de modo que, quando não a possui, tende para ela, e, quando a tem, nela se aquieta. O mesmo sucede quanto a qualquer outra perfeição que constitua um bem de sua natureza, e esta tendência ao bem, nos sêres que carecem de conhecimento, chama-se apetite natural. O mesmo verifica-se na natureza intelectual, segundo o bem conhecido pela forma inteligível, pois, quando o tem, nêle repousa, e quando não o tenha, busca-o. E ambas funcções pertencem à vontade, por isso, em tudo quanto há entendimento, há vontade; como em tudo que tem sentidos, há apetite animal. Em Deus há entendimento, há vontade e da mesma forma que o seu entender é o seu ser, é o seu querer.

O objecto da vontade divina é a sua própria bondade, idêntica à sua essência e, portanto, a vontade de Deus é a sua essência. Os actos de entender e querer não são movidos por algo distinto de Deus, mas exclusivamente por si mesmos. A vontade divina tem como objecto próprio a sua bondade, assim como, a vontade humana quer naturalmente a felicidade. A bondade de Deus é perfeita; portanto, segue-se que não é absolutamente necessário que êle queira coisas distintas dêle, o que é hipotético.

Deus é causa das coisas por sua vontade, e não por necessidade de sua natureza, pois o agente que actua por necessidade, implicaria um entendimento superior que o determinasse a um fim, o que não caberia a Deus. O Ser divino não é um ser determinado, pois contém em si tôda perfeição do Ser, por isso, não opera por necessidade de natureza, mas, sim, por sua infinita perfeição, de onde procedem determinados efeitos, pois sua vontade e entendimento determinam; portanto, os decretos divinos predefinem e causam tôdas as coisas que hão de existir no tempo. Conseqüentemente, Deus conhece os futuros contingentes, tema importantíssimo a ser discutido mais adiante.

A vontade de Deus é absolutamente imutável, porque a substância de Deus, como a sua ciência, é absolutamente imutável, por isso a vontade divina impõe necessidade a algumas das coisas que quer, não porém, a tôdas.

Eis um ponto importante que Tomás de Aquino analisa com o máximo cuidado. Alguns dizem que o que Deus produz, por meio de causas necessárias, é necessário, e o que produz, por meio de causas contingentes, é contingente. Tomás de Aquino diz que tal explicação não parece satisfatória por duas razões:

1.ª) Se o efeito da causa primeira é contingente na causa segunda, deve-se, que o efeito daquela fica impedido por deficiência desta, como pelos defeitos de uma planta fica impedida a acção benéfica do solo, e não há insuficiência das causas segundas, que possa impedir que a vontade de Deus produza o seu efeito.

2.ª) Porque se a distinção entre o necessário e o contingente se referisse exclusivamente às causas segundas, seriam alheias à intenção e à vontade de Deus, coisa inadmissível.

Portanto, é melhor dizer que assim sucede devido à eficácia da vontade divina. Sempre que alguma causa é eficaz em sua acção, não só se deriva dela o efeito, quanto à substância do produzido, mas também quanto ao modo de produzir-se o ser. Se, pois, a vontade de Deus é eficacíssima, segue-se não

só que se produzirá o que êle quer, mas também do modo que êle quer que se produza. Deus, para que haja ordem nos sêres para perfeição do Universo, quer que algumas coisas se produzam necessárias e outras contingentemente, e por isso vinculou uns efeitos a causas necessárias, que não podem falhar, e das quais forçosamente decorrem, e, nos outros, causas contingentes e defectíveis. O motivo pois, de que os efeitos queridos por Deus, provenham de modo contingente, não é porque sejam contingentes suas causas próximas, mas, por ter Deus querido que se produzisse de modo contingente, preparou-lhes causas contingentes.

Deus *quer* com liberdade?

Nós temos livre-arbítrio quanto a coisas que não queremos por necessidade ou por instinto natural. Por isso, o querermos ser felizes não pertence ao livre-arbítrio, mas, a um instinto natural. E os outros sêres naturais são movidos pelo instinto e não pelo livre-arbítrio. Deus quer necessàriamente a sua bondade, que é êle mesmo, e não, assim, a outras coisas, para as quais tem livre-arbítrio.

Do Amor de Deus

Mostra Tomás de Aquino que há amor em Deus porque o movimento da vontade, como de qualquer outra vontade apetitiva, é o amor. O acto de vontade tende para o bem, como para o mal, mas advirta-se que o bem é o objecto principal e o mal é objecto secundário. Portanto, os actos da vontade e do apetite que se referem ao bem, precedem por natureza os que têm por objecto o mal, pois o bem o é por si, e o mal o é por outro. O amor é, pois, por natureza, o primeiro acto de vontade e de apetite. Esta é a razão porque todos os outros movimentos apetitivos pressupõem o amor como sua primeira raiz, e, por isso, ninguém deseja mais do que o bem que ama, nem goza mais do que no bem amado, nem odeia mais do que o oposto ao que ama. Em quem quer que seja que haja vontade e apetite, há de haver amor. Já demonstramos que em Deus há vontade, portanto, nêle há amor.

Tôdas as coisas têm um ser, e por tal, são boas. Ora, a causa dos sêres é a vontade de Deus. Portanto, Deus quer o bem para cada um dos sêres que existem e, como amar é precisamente querer o bem para outrem, segue-se que Deus ama tudo o que existe.

Mas o amor de Deus não é igual ao nosso, pois a nossa vontade não é a causa da bondade das coisas, mas, ao contrário, é esta a que, como objecto, a move. O amor, pelo qual

queremos o bem para alguém, não é causa da sua bondade, mas a sua bondade, real ou aparente, é o que provoca o amor, pelo qual queremos que conserve o bem que tem, e adquira o que não possua, e nisso pomos o nosso empenho, mas o amor de Deus é um amor que cria e infunde a bondade nas criaturas.

Da justiça e da misericórdia de Deus

Um dos grandes argumentos dos materialistas e ateístas é o referente à justiça. Vejamos como Tomás de Aquino resolve tal dificuldade: "Há duas classes de justiça: uma que consiste em dar e receber mùtuamente; por exemplo, a compra e venda, ou das comunicações ou comutações análogas.

Aristóteles chama-a de *justiça comutativa.* A outra, que consiste em distribuir, chama-se *justiça distributiva,* a qual consiste em dar a cada qual o que corresponde à sua dignidade. A justiça de Deus só pode ser a distributiva. Quando o entendimento é regra e medida das coisas, a verdade consiste no acomodarem-se estas ao entendimento, e por isso dizemos que o artista faz obra verdadeira, quando esta coincide com a idéia artística. Pois bem, entre uma obra artística e as regras de sua arte, há a mesma proporção que a entre um acto de justiça e a lei que o regula. Portanto, a justiça de Deus estabelece, nas coisas, uma ordem em conformidade com a razão, ou idéia de sua sabedoria, que é a sua lei. Com razão se chama *verdade,* e por isso, costuma-se falar em verdade da justiça. Quanto à misericórdia de Deus, advirta-se que outorgar perfeição às criaturas pertence, por sua vez, à bondade divina, à justiça, à liberalidade e à misericórdia, embora tenha diversos conceitos. A comunicação de perfeições, considerada em absoluto, pertence à bondade como condição. Mas, enquanto Deus as concede, em proporção a que corresponde a cada ser, pertence à justiça. Enquanto não as outorga para utilidade sua, mas sòmente por sua bondade, pertence à liberalidade; e que as perfeições que concede seja remédio de defeitos, pertence à misericórdia. Quando Deus realiza a misericórdia, êle não obra contra a sua justiça; porque é de sua plenitude dar mais.

Da Providência Divina

Tema de máxima importância, a providência divina é estudada por Tomás de Aquino com tôda a clareza, e fundada nas provas anteriores. Parte por afirmar que é necessário haver providência em Deus.

Ficou demonstrado que todo o bem que há nas coisas foi criado por Deus. Mas, nas coisas não há bem, não só pelo que

se refere à sua natureza, mas ainda enquanto à ordem que dizem ao fim, especialmente ao fim último, que é a bondade divina, como já se viu. Portanto, o bem da ordem que há nas criaturas foi criado por Deus. Mas, como Deus é causa das coisas por seu entendimento, pelo qual há de preexistir nêle a razão de cada um de seus efeitos, como já vimos, é necessário que preexista na mente divina a razão da ordem que há nas coisas, com respeito a seus fins.

Pois a razão da ordem das coisas ao fim é precisamente a providência, que é, portanto, a parte principal da prudência, e a qual estão subordinadas as outras duas; ou seja, a memória do passado e a clara visão do presente, já que, recordando o passado e entendendo o presente, conjecturamos as medidas que devemos tomar para o futuro.

Como mostrava Aristóteles, é próprio da prudência ordenar as coisas para os seus fins, quer quanto a nós mesmos, quer quanto aos outros. Por conseguinte, o que em Deus se chama providência, é a razão da ordem das coisas, e seus fins, e, por isto, diz Boécio que a providência é a mesma razão divina assentada no princípio supremo de tôdas as coisas, que tudo dispõe. Também se pode chamar de *disposição* a razão da ordem das coisas quanto ao fim, como a da ordem das partes quanto ao todo.

Os que admitem que o mundo surgiu casualmente, como Demócrito e Epicuro, a providência é negada. Mas já respondemos a estas posições, e resta-nos, agora, examinar qual o alcance desta providência.

A providência divina alcança todos os sêres, pois todo agente opera por um fim. A ordenação dos efeitos ao fim estende-se até onde se estende a causalidade do primeiro agente.

Deus é o primeiro agente e, portanto, estende-se em absoluto a todos os sêres.

Costuma-se apresentar a seguinte objecção: se há providência, nada é fortuito, pois Deus já providenciou tôdas as coisas. Tomás de Aquino responde: não sucede o mesmo quando se trata da causa universal e da particular, pois se há coisas que podem eludir a ordem de uma causa particular, não o podem a ordem universal. Nada, com efeito, se subtrairia à ordem de uma causa particular, se outra também particular não impedisse a sua acção, como a água impede a combustão da lenha. Mas como as causas particulares estão tôdas incluídas na universal, é impossível que qualquer efeito escape ao efeito que sai da ordem de alguma causa particular, mas, com relação à causa universal, a cuja ordem não pode subtrair-se,

chama-se coisa providenciada. Assim, por exemplo, a concorrência de dois criados no mesmo lugar, embora casual para êles, é, contudo, prevista pelo senhor que, intencionalmente, os enviou ao mesmo lugar, sem que um soubesse do outro.

A providência divina manifesta-se de duas maneiras: *imediatamente*, quando Deus provém a tôdas as coisas, pois seu entendimento tem a razão de tôdas; *mediatamente*, quando se vale de um intermediário, usando sêres inferiores, não porque seja insuficiente seu poder, mas porque comunica às próprias criaturas a prerrogativa da causalidade.

O fim de cada coisa é a sua perfeição e o seu bem. Levar seus efeitos ao bem, corresponde a tôdas as causas. É a providência que ordena as coisas ao fim. Pois bem: depois da bondade divina, que é um fim independente das coisas, o principal bem que nelas existe é a perfeição do universo, que não existiria se, no mundo, não se encontrassem todos os graus do ser. Portanto, corresponde à providência divina produzir o ser em todos os seus graus, e por isso, assinalou a uns efeitos causas necessárias, para que se produzissem necessàriamente, e a outros, causas contingentes, com objectos que se produzem de modo contingente, segundo seja a condição das causas próximas. Portanto, sucederá necessàriamente o que a providência divina disponha que suceda de modo infalível e necessário, e, contingentemente, o que a mesma providência disponha que suceda de modo contingente.

TEMA VI

ARTIGO 8

DA PREDESTINAÇÃO E DA REPROBAÇÃO

Como decorrência da providência divina, surge desde logo um dos temas mais importantes da teologia: o da *predestinação*.

Aceitam os teólogos religiosos que Deus concede elevar o homem à bem-aventurança sobrenatural, à visão clara e facial de sua divina essência. E se tal permite, deve conceder meios para que o homem alcance tal excelência.

Várias têm sido as opiniões formuladas sôbre êste ponto. Aproveitamos uma síntese que se pode fazer dentro da teologia cristã, onde êste tema, no Ocidente, tem sido tão estudado.

Segundo Orígenes, Deus predestina à glória em atenção aos méritos contraídos pela alma em sua existência anterior à união com o corpo.

Mas, os pelagianos admitiam que apenas por razão dos méritos naturais feitos nesta vida, é que Deus predestina os homens à glória.

Os semipelagianos admitiam que só eram predestinados à glória os que, por sua actividade natural, algo faziam e empreendiam no caminho da salvação.

Outros admitem que a predestinação à glória é dada àqueles, nos quais Deus prevê que farão bom uso da graça que lhes concede. Outros admitem que nossas orações e obras podem mudar os desígnios de Deus, que muitos consideram absolutamente supérfluas, pois Deus nos predestinaria à glória independentemente da nossa boa ou má conduta.

Os calvinistas, por exemplo, julgam que estamos já predestinados, tanto à glória ou à reprobação eterna, independentemente de nossas obras.

A doutrina da Igreja Católica, em suas linhas gerais, é a concepção exposta por Tomás de Aquino, cuja síntese e justificação, passaremos a examinar.

* * *

O homem é livre, e Deus respeita esta liberdade. Mas admite que alguns, pela vontade divina, estão predestinados necessàriamente à salvação, enquanto outros dependem de suas obras.

Muñiz assim esquematiza:

A — *Predestinação*	B — *Reprodução*
1.º	
Sôbre o fim	
(Acto prévio à providência)	
1.º) Deus elege gratuitamente para a glória sobrenatural aos que quer salvar (dilecção e eleição da vida eterna para alguns), apesar do pecado original ou pessoal, com que estão manchados.	1.º) Deus não inclui na eleição para a glória sobrenatural a alguns, por serem indignos dela, devido ao pecado com que estão manchados, quer seja o pecado original, quer o actual, quer os dois conjuntamente.
2.º	
Sôbre os meios	
(Providência pròpriamente dita)	
2.º) Deus ordena e determina conferir os meios sobrenaturais especiais e eficazes para conseguir o fim da vida eterna.	2.º) Em conseqüência, determina negar os auxílios especiais e eficazes, com que puderam levantar-se do pecado e perseverar no bem até à morte.
3.º) Deus faz que o predestinado aceite e use santamente dêsses auxílios sobrenaturais.	3.º) Do que se segue, em primeiro lugar, a continuação no pecado original ou no mal obrar.
4.º) Deus dá perseverança final no bom uso de tais auxílios.	4.º) Segue-se, em segundo lugar, que alguns morrem com o pecado original, e outros, com a impenitência final nos pecados pessoais.
5.º) Deus confere a glória como prêmio dos méritos perseverantes.	5.º) Por último, a inflicção da pena eterna em castigo do pecado.

Há, desta forma, um amor de predileção por parte de Deus. Mas Deus não ama a bondade do objecto, por ser do objecto (não é a bondade do objecto que causa o amor de Deus), mas ama a sua bondade dada ao objecto, que é mais perfeito quanto Deus o ama.

Costumam os teólogos dividir a vontade de Deus em: vontade *antecedente* e vontade *conseqüente*.

A vontade antecedente é frustrável e impedível. Deus quer, por vontade antecedente, que todos se salvem, mas o homem, pela sua liberdade, pode escolher e impedir essa graça ou frustrar-se a ela.

A vontade conseqüente é inimpedível e infrustrável, isto é, se Deus quer e predestina à salvação, por graça conseqüente, o homem salva-se de qualquer forma, pois surgiriam graças bastantes para, nos últimos momentos ou em certos momentos, encontrar o caminho da salvação. É a graça dos predestinados à glória.

Êstes aspectos são apenas os gerais de tema de tal importância. Como é matéria que sobretudo diz respeito à Teologia Religiosa, e como esta obra trata apenas da Teologia Natural, êste tema, como o da Trindade, apesar da grande significação que oferecem, não são tratados aqui.

Não podemos deixar de dizer que, embora seja êste o pensamento sintético da Igreja, há, no entanto, sob certos pormenores, entre os católicos, longas discussões e muita matéria ainda em polêmica, não se encontrando, neste ponto sobretudo, uma posição pacífica, ante as diversas correntes filosóficas que lutam, dentro do cristianismo, sôbre a melhor interpretação e explicação dos problemas, que condizem mais directamente ao pensamento religioso.

* * *

Da potência divina

Tomás de Aquino analisa êste tema importante, obedecendo a seguinte norma. Há duas espécies de potência: a *passiva*, que de nenhum modo caberia a Deus, e a *activa*, que é preciso atribuir-lhe em grau máximo.

Cada ser é princípio activo de algo, e enquanto em acto é perfeito, mas, também, é sujeito passivo, enquanto deficiente e imperfeito. Ora, Deus é acto puro, portanto, perfeito, de perfeição absoluta e universal, não cabendo, nêle, qualquer imperfeição, o que seria deficiência, fraqueza. É princípio activo

e não sujeito passivo. Mas a potência activa é princípio de operar em outro, enquanto a passiva é princípio receptivo da acção estranha. Portanto, em Deus, há a máxima potência activa (infinita).

A potência activa, em Deus, está em acto, e como é êle infinito, a sua potência é infinita. Ora, em todos os agentes se observa que, quando melhor participam da forma com que operam, maior é sua potência para operar. A essência de Deus, pela qual opera, é infinita, como já se viu; logo, sua potência é também infinita.

Um corpo de potência activa infinita, mostrava Aristóteles, moveria sem necessidade de empregar tempo. Mas um corpo, que move outro, é um agente unívoco, pelo qual é preciso que se manifeste todo o seu poder no movimento; e pôsto que, quanto maior é a potência do corpo que move, tanto mais rápido é o movimento, se fôsse infinita, por necessidade moveria incomparàvelmente, o que equivale a mover sem empregar tempo. Mas o motor imóvel é um agente não unívoco, pelo qual não é preciso que se manifeste todo o seu poder no movimento, de maneira que mova sem empregar tempo, e sobretudo porque move como o dispõe a sua vontade.

Deus é omnipotente, porque Deus pode tudo o que pode; pode, portanto, todo o possível. Ora, o não-ser (nada) é impossível. A omnipotência é proficiência e não deficiência. Pecar é não alcançar a perfeição do acto; portanto, pecar é ser deficiente na acção, coisa que repugna à omnipotência. Deus não peca porque é omnipotente. Não se deve dizer que *não pode* pecar, porque, neste caso, pecar não é produto do poder, mas de deficiência do poder. Os ateístas, que repelem a idéia de Deus, por lhe notarem deficiências, fazem apenas confusão entre poder e não poder.

TEMA VII

ARTIGO 1

DA CRIAÇÃO EM GERAL

Como prometemos, passamos agora a estudar um dos temas teológicos mais debatidos. É o da Criação, que é defendido, em geral, por tôdas as posições criacionistas.

Examinemos prèviamente o conceito de *criação*. Três acepções distintas apresenta êste têrmo:

1.ª) como produção de um novo ser, quer se faça êle do nada ou de um ser preexistente. Êste é o sentido usado pelo criacionismo católico;

2.ª) produção original de uma obra artística, ou elevação de uma pessoa a um alto cargo; ou dar uma nova ordem a elementos diversos que terminam por constituir uma nova unidade. É o que realiza, por exemplo, a imaginação criadora, como vemos na arte;

3.ª) como substantivo, significando o conjunto dos sêres criados por Deus.

Para os criacionistas, o conceito teológico de criar é: "Criar, falando com propriedade, não é fazer de uma coisa outra, porque isto se chama geração, mas é fazer de nada algo" (Granada, cit. por Muñiz).

"O que é produzido — diz Tomás de Aquino — não pode supor-se anterior à produção. Assim, quando se produz um homem, não era antes homem, mas do não-homem se faz o homem, como o branco do não-branco. Decorre daí que, se se considera a emanação da universalidade dos sêres de seu primeiro princípio, é impossível pressupor ente algum a esta emanação, pois, ser nada é o mesmo que não ser ente. Logo, assim como a geração do homem se faz do não-ente que é o não-homem, de igual modo a criação, que é a emanação de todo o ser universal, se faz do não-ente, que é o nada".

Muñiz classifica: "A criação pode ser considerada sob quatro aspectos distintos, que respondem às suas quatro causas ou elementos constitutivos intrínsecos e extrínsecos, e segundo os quais costuma dar-se dela estas quatro definições:

1.ª) Atendendo à sua causa material, *terminus a quo*, ou ponto de partida material, se define: *Productio ex nihilo*, quer

dizer, produção que se faz do nada, ou sem que exista matéria alguma da qual se produza o novo ser.

2.ª) Por ordem ao fim de execução, *terminus ad quem* ou de chegada, se define: *Productio rei secundum totam substantiam*, quer dizer, produção de todo o ser, matéria e forma.

3.ª) Considerando-a por parte de sua causa eficiente própria, se define: *Emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus*, produção de todo ser pela causa universal, que é Deus.

4.ª) Considerando a ordem entre o têrmo *ad quo* e o têrmo *ad quem*, se define: *Transitus de non ente simpliciter ad ens simpliciter* (trânsito do não ser em absoluto ao ser subsistente). Acrescenta Tomás de Aquino, ainda, outra definição descriptiva, mediante uma propriedade essencial da criação: *Prima actio quae circa rem exercetur*, a criação é a primeira acção que pode exercer-se sôbre qualquer ser, pôsto que, por ela, começa a existir integralmente o ser, e tôda outra acção supõe já o ser existente de algum modo. Refundindo tôdas estas definições, a criação se define: "Primeira produção de todo o ser, feito do nada pela causa universal, que é Deus".

Examinemos, agora, a opinião de Tomás de Aquino sôbre a criação. Já que estão esclarecidas as acepções e aspectos que se podem dar ao têrmo *criação*, e a classificação das causas já apontadas, sintetizemos, tanto quanto possível, a exposição do aquinatense.

Partamos, primeiramente, do exame do têrmo *ex nihilo*. A preposição *ex* (em nossa língua, *de*), significa aqui, diz Tomás de Aquino: a) a negação de tôda matéria *ex qua*, da qual se faz o novo ser; ou b) simplesmente a ordem de sucessão entre o nada e o novo ser produzido, da mesma forma como dizemos que, da manhã, faz-se o meio-dia. *Fieri ex nihilo* nos diz que não há como têrmo *a quo*, de partida, nenhum material positivo. Mas, tais têrmos, podem significar: a) não fazer-se em absoluto, como do que cala, dizemos que nada fala; b) fazer-se do nada, como quando se diz que se faz de matéria positiva preexistente, como mesa se faz da madeira; c) fazer-se do nada integral, ou absoluto, quer dizer, sem matéria e sem causa eficiente; d) fazer-se sem que haja algo positivo, como matéria da que se faz o novo ser. É só neste sentido que se toma o têrmo criação, como já vimos.

Em forma alguma se pode admitir a atribuição à criatura alguma de acção criadora, nem por virtude própria, nem como instrumento ou ministerialmente.

Ao criar produz-se "todo o ser", "o ser enquanto ser ou em absoluto". Para tal se exige uma causa infinita e universal, como é o efeito; uma causa cuja propriedade de ser e de operar seja o próprio ser, e que possa salvar a distância infinita que há entre nada e o ser. Tôdas as causas particulares ou criadas produzem sempre algo de algo, e produzem sòmente algo do seu efeito; originam um novo ser que não existia como tal, mas que já existia sob outra forma, não fazendo mais que *transformar* a matéria existente.

Nesta ordem de causas, é verdadeiro que "*ex nihilo nihil*", do nada, nada se faz, e que, na natureza, nada se origina nem se destrói totalmente.

(Como a ciência pertence a esta ordem, ordem do imanente, nada pode dizer dela, nem tampouco negar o que é da ordem transcendente, sob pena da ciência deixar de ser do imanente, para tornar-se transcendental ou metafísica. No entanto, a ciência tange êste problema, mas, porque o faz, não tem meios, dentro dos seus quadros, de tomar uma posição dogmática).

Mas, o modo de operar da causa divina é outro que o de tôdas as causas particulares. Sendo êste o ser por excelência, precontém, em si, todo o ser, e, por isso, pode produzi-lo em participações potencialmente infinitas. Sua causalidade estende-se a tudo o que pode haver de ser em qualquer efeito. E esta causa é Deus. Por ser o mesmo ser e todo o ser, esta causa exclui qualquer possibilidade de multiplicação. A existência de outra já mostramos ser infundada.

Não pode a criação realizar-se por uma causa instrumental, porque tôda acção instrumental é sempre anterior à da acção da causa principal e se limita a preparar a matéria para o efeito desta. A criação é absoluta e necessàriamente a primeira acção que se pode exercer sôbre o efeito criado.

A causa exemplar da criação só pode ser Deus, pois, antes da criação, não havia nenhum exemplar fora de Deus. Êste modêlo ou exemplar é *um em* si mesmo, por identificação da essência divina com o entendimento divino, como já vimos. O ser reproduzido em imitações parciais, distintas e múltiplas, mostra-nos tôda a heterogeneidade dos sêres criados, que integram o universo.

A causa final é Deus. Pois se Deus, ao criar, ou em qualquer outra de suas acções *ad extra* (as acções *ad intra* são estudadas no tema da Trindade que publicamos em "Temática e Problemática Filosóficas"), operasse por algum fim último que não fôsse êle mesmo, deixaria de ser Deus, porque se subordinaria a um outro. E só o que tem a verdadeira natureza de bem pode ser causa final. Deus é o sumo bem, já vimos, portanto, é o fim de tôdas as coisas.

Mas, por que Deus criou? Que pretendia Êle? Responde Tomás de Aquino, que o fim não pode ser outro senão a sua glória extrínseca, isto é, a comunicação da sua bondade e perfeição na diversidade e multiplicação das criaturas.

Criou num acto libérrimo, para glória de si mesmo, para glória do Bem.

Quais as provas dessa criação? Ninguém a assistiu, dizem. É mais a favor da criação do que contra ela, pois ninguém poderia tê-la assistido. Tomás de Aquino ajunta uma série de provas que sintetizaremos, segundo os tomistas:

1.ª) Por ser Deus a única causa sem causa, tudo o mais tem que ser em absoluto causado por Êle.

2.ª) Por ser Deus a única causa universal, a causa de tôdas as outras causas, tôdas as outras, como particulares, têm de ser causadas por Êle, e dependentes dêle, sem que êle dependa, em absoluto, de nenhuma delas.

3.ª) Por ser Deus o ser máximo e a plenitude do ser, tôdas as outras coisas que participam, em menor ou maior grau, do ser, hão de o ter dêle.

4.ª) Por ser Deus o ser por essência e não poder ser tal mais que Êle, necessàriamente tôdas as coisas hão de ter todo o seu ser por participação dêle.

5.ª) Por ser Deus o único ser absolutamente necessário, todos os sêres hão de ser contingentes ou potenciais, inclusive aquêles que têm uma necessidade relativa ou causada.

6.ª) Por ser Deus a perfeição absoluta, que contém em si as perfeições possíveis, todos os outros sêres hão de receber dêle tôdas as suas perfeições, e, em primeiro lugar, do ser enquanto tal.

O ser, por essência, é um acto puro, sem qualquer mescla de potência passiva. As criaturas são limitadas, de participações limitadas.

Deus criou todo o ser, e criou matéria e forma. A *matéria prima* é o ser real potencial, mas, enquanto real, procede da causa universal, e conquanto potencial, necessàriamente há de ser posterior, ao menos na ordem da natureza, ao absolutamente actual. As causas particulares apenas produzem o ser parcialmente, quer dizer, um novo modo de ser de uma matéria já existente, sob outra forma distinta da nova que adquire. Na ordem das causas particulares tudo se produz de algo; não há produção total do nada. Como o ser não é produzido de nenhum modo não pode ser mais que *um*, e êste é imaterial e imutável. Tudo o mais há de ser produzido, e é impossível

que tudo seja produzido de algo; êste primordial, não podendo ser improduzido, e não devendo supor nada de que se produza, por necessidade há de ser produzido do nada.

Quando foi criado o mundo?

Tomás de Aquino nos responde, dizendo que sabemos apenas pela fé que o mundo não existiu sempre, mas que tal não se pode demonstrar.

Depois de analisar todos os argumentos científicos e filosóficos até então conhecidos, que procuram mostrar que o mundo não existiu *ab aeterno*, mas que começou a existir no tempo, observa que todos êsses argumentos são vulneráveis e deficientes. Diz êle que não se diz que as coisas tenham sido criadas no princípio do tempo, no sentido de que êste princípio do tempo seja medida da criação, mas no sentido de que simultâneamente com o tempo foram criados céu e terra.

Tomás de Aquino aceita a criação *ab aeterno*. A causa eficiente, enquanto tal, só exige prioridade de natureza, não prioridade de duração, e, por conseguinte, pode operar desde que é, ou existe. O ser contingente, como tal, tampouco requer que sua existência seja posterior à da causa. Logo, não há nenhuma impossibilidade para que o mundo pudesse haver sido criado *ab aeterno*. Se quanto a algum ser particular são inadmissíveis as conseqüências que, certamente, se seguiriam de sua criação *ab aeterno*, isto provaria sòmente que tal ser não pôde ser criado *ab aeterno;* mas não provaria que outros sêres, ou o mundo em conjunto, não tenha podido existir *ab aeterno*. Como nem a revelação, nem os Santos Padres da Igreja nada ensinaram de concreto sôbre êste ponto, que é considerado de carácter puramente especulativo, pode-se, dentro da Igreja Católica, ter opiniões diferentes sôbre êle.

Objecções

São conhecidas as objecções contra a criação. A principal é a clássica de que é racionalmente incompreensível, como do nada pudesse ter saído alguma coisa, argumento principal dos ateístas.

Não se pode conceber a criação por nenhuma representação com qualquer símbolo. Mas a resposta aqui é pronta e segura. A criação não é da ordem sensível, mas da ordem metafísica, portanto, nenhum símbolo de ordem sensível poderia nos dar uma representação. É incompreensível por limitação do nosso entendimento apenas. Se não alcançamos sua possibilidade intrínseca, não podemos afirmar a impossibilidade in-

trínseca de um ser perfeito criar. É inevitável aceitar que algo deve existir que não foi causado, e que, por sua vez, seria causa de tudo. Dê-se o nome que se quiser a êsse ser, mas a êle caberá sempre a aptidão primacial e incausada de realizar sêres de modos diversos, sem deixar de ser o que é: ser. Do contrário, teríamos de negar tudo, e cairíamos num nihilismo absoluto, o que é absurdo, pois precisaria de alguém que o afirmasse, e êsse alguém já afirmaria o ser, bem como a sua própria afirmação.

Outros alegam que se houvesse criação, haveria mutação em Deus. Esta objecção já está respondida nas páginas anteriores. A criação seria uma limitação, afirmam. Se os sêres criados são realmente distintos de Deus, não têm outro ser que o ser que havia em Deus antes que êles existissem. Multiplicam-se os sêres, mas não se multiplica o ser, nem se limita o ser. Os sêres criados não destroem a unidade do ser, pois são uma participação analógica do ser supremo, dêle dependem e nêle subsistem. Não constituem ser que não é êle, mas por não ser tudo o que êle é, e por ser o que são com dependência, e de distinto modo, do que é êle, êste modo distinto em que são, nenhuma entidade e perfeição positivas retiram do ser supremo, que não carece de nenhuma perfeição.

Resta o argumento do mal existente. Mas êste recebe sua resposta dos teólogos no tema do Mal, onde estudaremos essa objecção (1).

* * *

Os temas específicos da criação dos sêres incorpóreos (anjos, como formas intermédias entre Deus e o mundo corpóreo), e a dos sêres corpóreos, serão estudados na problemática, pois já pertencem mais à Teologia Religiosa. Entretanto, desejaríamos apenas dizer que os anjos são considerados como substâncias incorpóreas. Não são composições de matéria e forma, mas de acto e potência, finitas portanto, não quantitativos, incorruptíveis, por não serem materiais. São apenas qualitativos, intensistas, formais mais subtis, modos de ser que não são o do nosso mundo tetradimensional.

Embora a *angeologia* não seja matéria dêste livro, sem que essa opinião seja pròpriamente a da Igreja, nem totalmente a do tomismo, pois nem pertencemos a uma, nem seguimos a outra concepção, mas sim a nossa, como já temos tantas vêzes exposto, podemos, para aclarar êste ponto, apresentar algumas explicações.

(1) O *porque*, o *como* e a *possibilidade* da criação são por nós estudados, seguindo outros caminhos, em "Filosofia Concreta".

À primeira vista, um não crente, que queira examinar o temas dos anjos, desde logo tem a representação simbólica das suas figuras, e não é raro ver-se que tal compreensão leva muitos a desprezar tema de tal magnitude.

Partamos do nosso exemplo preferido: temos aqui esta maçã que é, como maçã, igual a muitas. Sabemos que ela é um composto físico-químico, mas que apresenta um número, em sentido pitagórico, que a distingue das outras frutas. Ela tem uma forma. Mas essa forma apresenta-se através de um esquema concreto, que se dá e há, na maçã, ao qual corresponde um esquema dêsse esquema, um esquema abstracto, que é o que estructuramos com todos os elementos que conceituamos como indispensáveis para que a maçã seja maçã, e não outra coisa.

Digamos que a ciência, ao estudar a maçã, chegasse a conhecer o seu esquema concreto, isto é, o número que, na natureza, dentro das coordenadas da realidade, estructuram a maçã. Êsse número teria uma variável, pois as maçãs são diferentes umas das outras, sem deixarem de ser tais. Êsse número, *arithmós* no sentido pitagórico, êsse *plethos* que constitui um *tonós*, a tensão maçã, no nosso modo de dizer, é sempre o mesmo. A parte variável tem um *maximum* e um *minimum* que não coincidem, como se verá, e que em todos os *arithmoi* tensionais se dão. Se tal não se desse, tôdas as maçãs seriam idênticas, o que não são, pois são apenas iguais.

Êsse *arithmós*, ou forma, na linguagem platônica, actualiza-se materialmente na maçã por "imitação".

Mas, digamos, agora, que tôdas as coordenadas da realidade ou algumas se modificaram, variando seus relacionamentos, de modo que não é mais possível surgir, em nosso planêta, maçãs, ou em todo o universo até. Neste caso, a *forma maçã* deixaria de actualizar-se em indivíduos maçãs. Mas tal forma, não poderia ser considerada um nada, porque já foi, como não é um nada a forma dos sêres antidiluvianos, que já foram. Pertenceria, portanto, ao epimetêico do ser. Se as mesmas condições se reproduzirem, tem o ser a possibilidade de actualizar-se outra vez em maçã. E assim como raciocinamos com a maçã, poderíamos raciocinar com outro qualquer ser, mesmo bruto e não vivo. Por outro lado, sabemos que não estão actualizadas tôdas as formas, pois, no processo do devir, novas formas dos sêres surgirão. Ora, essas formas não actualizadas ainda, não são nada, pois se o fôssem, nunca se actualizariam, porque o nada não tem eficacidade, pois não é ser. Logo, essas formas têm um modo de ser prometêico.

Admitamos, agora, formas que possam dar-se sem actualizações no modo de ser da matéria, isto é, formas incorpóreas, que são ou não materializáveis, isto é, informando a matéria. (Aqui, na teologia católica, surgem muitas discussões, em face do que se declara nas Escrituras, como os anjos de Abraão, etc.).

Pois essas formas, que são individuais, incorpóreas, incorruptíveis, por não terem composição de matéria, mas composição de acto e potência, seriam outros modos de ser, que a teologia católica, no entanto, admite em certas circunstâncias e sob certas condições actuarem, e incorporarem-se até nos sêres corpóreos, sem sofrerem, no entanto, modificações substanciais de qualquer espécie.

Em outras posições teológicas, encontramos a mesma simbólica dos anjos, como sendo princípios transcendentes ao quaternário (que o nosso universo tetramensionalmente considerado), como poderes etéreos, poderes mentais, poderes fluídicos, poderes inteligentes todos, que são, sob aspectos específicos, segundo as diversas posições teológicas, *correspondentes* aos anjos da teologia católica.

Em suma, no tema dos anjos, coloca-se um problema importante de teologia, que também é, em certo aspecto, cosmológico, ou seja: se o modo de ser que conhecemos, o do mundo material, implica ou não a possibilidade de outros modos de ser, de outras dimensões, com outras formas, que seriam como intermediários (*angelos*, em grego, mensageiro), mensageiros, entre êste mundo, onde vivemos, e outros mundos, que surgem em tôdas as especulações teológicas das diversas religiões do mundo.

Uma opinião de Sertillanges

"Da parte da criatura, a criação é a própria criatura enquanto dependente; ou, o que é o mesmo, é apenas uma relação: o facto de uma espécie de necessária suspensão do derivado em relação às suas causas.

Desta forma Sertillanges, interpretando Tomás de Aquino, termina por concluir que a criação consiste em a criatura *ser*. Mas a criatura não o recebe, pois para receber já seria um ser, portanto, a criatura é criatura porque é ser. Não parte Sertillanges do nada, mas do ser. "Se da acção e da paixão, diz Tomás de Aquino, citado pelo mesmo autor, se tira o movimento, ficaria apenas e ùnicamente a relação.

Essa relação é omnitemporal, pois afecta a todo o criado e em todos os seus estados. O mundo é eterno, em sua duração infinita, portanto, depende sucessiva e ininterruptamente de Deus. O mundo dêle depende ao começar a ser, e criatura e criação se confundem, pois só há criação com a criatura, não sendo a primeira um estado intermediário. Portanto, a criatura e a criação têm uma existência activamente intemporal, e passivamente omnitemporal.

A criação não é um acontecimento; não tem nem teatro onde haja podido ocorrer, já que nada *ocorre* ali onde nenhum *câmbio* se produz, mas só isto se dá: que existe o mundo, e existe num primeiro momento sem precedentes, embora os tenha, sim, sucessivos; e existe por Deus, que lhe deu o ser.

Relação, sempre relação, nada de acontecimento, nem de teatro, conclui Sertillanges.

Criação primeira e criação continuada é tudo a mesma coisa. O mundo depende intemporalmente de Deus, e nada mais.

Há na criação uma certa prioridade desta como princípio. Mas, só se tomada do lado de Deus. Neste caso, a criação é anterior, "o que quer dizer que, não sendo a criação activa, outra coisa que Deus, Deus é anterior ao ser criado". Mas essa prioridade é apenas "certa" prioridade, apenas válida do nosso ponto de encarar as coisas. Entre Deus e as coisas as relações são ascendentes, não descendentes. Deus não é relativo a nada, porque de nada depende, prossegue Sertillanges, mas tudo é dêle dependente, nêle suspenso, em razão do seu mais íntimo ser. Com êle se relaciona em todo o seu ser e em tôdas as manifestações do ser. Desta forma, a relação *criação*, do ponto de vista de Deus, é uma correlação conceptual, uma necessidade do nosso espírito, e não uma realidade. A relação criação não é, na realidade, prossegue, senão um atributo da criatura. Portanto, é lògicamente posterior ao criador. Desta forma, quanto à criação, esta não se funda no nada, que não existe, nem na criação em si, que não pode fundar-se com relação em si mesma, mas fundamenta-se no ser.

E Sertillanges afirma: a criação não é um caminho nem um trânsito; não é sequer a substituição do ser ao nada anterior, nem sucessão que Deus fizesse seguir do ser ao não ser. Não há, pois, chegar a ser "*accessus ad esse*". Não há *momento* de tempo, anterior ao mundo; não há sequer anterioridade do Criador, como não há anterioridade do nada ou do vazio absoluto. Não há, finalmente, acção criadora intermediária possível, entre Deus, que cria, e o mundo, que é criado (*transmutatio a creante*). Tudo isso é fictício, imaginação e nada mais; é necessário afastar-se de tudo isso pelo espírito,

já que não podemos prescindir de tais palavras, pois a linguagem, tomada do relativo, é incapaz de expressar um começo ou não começo absolutos (*"Les grands thèses de la philosophie thomiste"*).

Conseqüentemente, a criação, tomada em sentido activo, é eterna, pois não é senão o próprio Deus. "Sabemos que a acção de Deus é Deus; que a simplicidade de Deus não admite distinção entre sujeito e acção, e vimos que representar-se a acção criadora como um intermediário entre Deus e sua obra, é uma imaginação enganadora. Em resumo, pois, a criação e Divindade são o mesmo".

Esta é a interpretação de Sertillanges sôbre o pensamento tomista referente à criação (1).

(1) Deixamos de dar outras maneiras de conceber a criação para não alongar indevidamente êste tópico. Em nossos livros de problemática, dedicamo-nos ao estudo das diversas interpretações, não só na filosofia ocidental, como na egípcia, hindu, chinesa, etc. O volume intitula-se "Temática e Problemática da Criação". Nela estudamos a obra de Sertillanges "L'idée de la Création" e as opiniões de Scot e Suarez, em especial.

TEMA VII

ARTIGO 2

O PROBLEMA DO MAL

O conceito de bem, para os escolásticos, expressa tudo aquilo que tem ou pode ter carácter de apetecível, e todo ser é apetecível, pelo menos para o seu sujeito. *Mal* é um conceito oposto, e, em geral, se entende tudo quanto se opõe, contraria os desejos e exigências ou necessidades dos sêres, e que, no homem, origina o sofrimento e a dor.

Podemos colocar o bem e o mal no sujeito, desde que o universalizemos, no sentido de todos os entes, e temos:

1.º) o Bem e o Mal no sujeito;

2.º) o Bem e o Mal para o sujeito (isto é, como o sujeito apetece ou não; como o considera);

3.º) como os outros entes o consideram em suas relações.

Tôda existência tem uma intencionalidade, pois o ente, como parte e como todo, tende para algo, um fim. É essa intencionalidade de todo o existir que nos é revelada pela moção do devir.

Em tôda moção há os três têrmos: *a quo*, *quod* e *ad quem*, ponto de partida, o que se move e o ponto de chegada. *Quod*, o que se move, é um bem enquanto ser, pois, como vimos na Ontologia, ser e bem se convertem. Mas como se move numa via, essa *via* é composta das coordenadas que constituem, com êle, a realidade do móvel. E para êle (*quod*), as coordenadas da via podem permitir a plena realização do fim a que tende ou não. E ser-lhe-á um bem o que favorece a realização plena; e um mal, o que a obstaculiza.

Em "Filosofia Concreta dos Valôres", estudamos êsses três aspectos, que são importantes na construção da teoria decadialéctica dos valôres, mas suficientes, no nosso caso, para julgarmos o problema do bem e do mal, que é, na Teologia, ponto de tanta controvérsia e de indiscutíveis dificuldades.

Muitos consideram que o mal consiste no facto de um ser não realizar o fim para o qual tende. Nesse caso, o mal seria pertencente ao mundo da acção; o mal se revelaria no accional, ao mal estaria sujeito quem realiza um fim.

Fundado nessa concepção é que Leibnitz nos fala do *mal metafísico*, o mal de tôda existência.

"Podemos considerar o mal metafísico, físico e moralmente. O mal metafísico consiste na imperfeição; o mal físico no sofrimento, e o mal moral no pecado" (Leibnitz, "Teodicée", § 21).

O mal metafísico, seria constituído da imperfeição, da ausência de uma perfeição, da privação de uma perfeição.

Os escolásticos chamam de *negatio perfectionis debitae*, privação da perfeição devida, aquela de que um ser é privado, quando ela faz parte da sua natureza, como a visão no homem, as asas nos pássaros. Não tê-las é um mal. Mas um homem não ter asas ou uma pedra não ter visão, não são privações da natureza dêsses entes. E Leibnitz considera que se o homem tivesse asas, por exemplo, ou sentidos para perceber outras vibrações da natureza, seria mais perfeito do que é. Neste caso, há uma privação, e há um mal, e êste é precisamente o que êle considera de *mal metafísico*. Neste caso, tôdas as criaturas sofrem do mal metafísico.

Mas o mal físico, que consiste na dor, pertence aos sêres vivos, em graus diferentes. Êste mal só se dá quando sofremos.

O mal moral consiste na privação de um bem moral que deveríamos atingir, como se dá no pecado.

Os escolásticos consideram como as principais divisões do mal as seguintes: a) mal em si, ou absoluto, e mal para outro, ou relativo; b) mal físico e mal moral; c) mal de culpa e mal de pena.

O mal absoluto é uma privação que não é boa em nenhum aspecto, nem para nenhum sujeito; mal relativo é uma entidade que leva consigo a privação de algum bem, ou é um mal para algum sujeito distinto daquele no qual se acha. Tomás de Aquino exemplifica com o ser coxo, que consiste em ter uma das pernas mais compridas que a outra. É uma entidade positiva, e, como tal, boa, mas que o priva da devida proporção. Assim, a agilidade e a voracidade do lôbo são boas para êle, más, porém, para a ovelha. O *mal físico* é a privação de qualquer bem nos sêres que carecem de razão, ou no homem, considerado independentemente de suas relações de ordem moral. O *mal moral* é uma desviação ou falta de ordem, devido à vontade livre, e em sua acção correspondente a respeito das normas de ordem moral. *Mal de culpa* é a transgressão de uma lei que a criatura comete, com advertência e liberdade. O *mal de pena* é o mal inflingido à criatura como castigo pelo mal de culpa.

* * *

Ante o espetáculo do mundo, os homens ou actualizam exageradamente a presença do mal ou a presença do bem, o que fundamenta as atitudes dos pessimistas e as dos optimistas.

Há um *pessimismo sentimental e poético*, que encontramos na literatura, por exemplo, em Vigny, em Leopardi, em Machado, etc. e um *pessimismo filosófico* muito comum na filosofia, como a de Epicuro, Schopenhauer, Hartmann, e, modernamente, nos filósofos chamados existencialistas.

O optimismo opõe-se ao pessimismo e chega à afirmação de que o mundo é o mais perfeito possível. Mas, em sentido mais freqüente, é optimista a posição que afirma a *predominância do bem sôbre o mal, no mundo.*

O mal na Teologia

É neste plano que nos interessa agora o problema do mal.

O mal foi sempre esgrimido como o grande argumento contra a divindade.

Ou Deus quer suprimir os males e não o pode, ou o quer e pode; se quer e não o pode, seria impotente, o que repugna a Deus; se pode e não o quer, é que nos odeia, o que também é contrário a Deus; se não pode nem o quer, não tem fôrças nem amor; não é, portanto, Deus; se quer e pode, é a única solução que lhe convém, de onde vêm os males, e por que não os suprime?" (Cícero).

Analisemos as diversas respostas a êsse argumento.

A resposta mais geral que se oferece é que o mal não é uma coisa ou um ser criado por Deus, para o qual tendessem os homens. O mal seria a ausência de um bem maior, e quando o homem deseja o mal, o faz em busca de um bem de qualidade menor, desprezando um bem superior, que êle deveria preferir.

Dioniso Areopagita, por influência platônica, dizia que é em vista do bem que se realiza tôda acção, quer boa quer apenas opositiva ao bem, pois estas mesmas realizamos por amor ao bem, pois ninguém efectua nenhuma operação com os olhos voltados para o mal. O mal não nasce de uma tendência dirigida para êle mesmo, mas de uma tendência dirigida para o bem.

Vejamos, agora, a resposta de Leibnitz. O mal metafísico não é um verdadeiro mal, mas apenas, quando de uma comparação com a perfeição, sentimos o que nos falta ou o que seria melhor se tivéssemos.

Leibnitz percebeu que todo o ser ôntico tem um ímpeto para a perfeição, por isso sentimos que tudo quanto não temos, se o tivéssemos, tornar-nos-ia melhores. É tal perspectiva que leva à construção da idéia do mal metafísico.

O mal físico surge das desordens físicas. Não é um mal absoluto, pois pode ser um meio para alcançar um bem maior. A dor é útil, como já nos mostrava Nietzsche, e a incapacidade de sofrer é muitas vêzes um mal maior. Um mal físico surge de nossa infinitude. Mas, o que causa maior escândalo é a injustiça na retribuição, pois encontramos muitas vêzes o crime triunfante e a virtude oprimida, o bem desprezado e o mal exaltado.

Mas tais injustiças são da natureza do homem e não da de Deus. É o homem que se afasta do bem, e sofrerá as conseqüências, embora não sejam fàcilmente percebidas por todos. As religiões sabem e afirmam que a virtude não encontra infalìvelmente na terra a sua recompensa, nem o vício, o seu castigo.

É a falta de uma justiça retributiva nesta vida que leva os teólogos a especularem sôbre uma outra vida, onde se dê tal retribuição. Quanto ao mal moral, êste cabe ao homem, que, pela liberdade que dispõe, tem a possibilidade de fazer o bem e o mal. Mas há quem pergunte: por que Deus fêz o homem livre? Por que não o fêz um autômato, evitando assim o mal moral?

A liberdade do homem não é um mal, mas um bem; o mal está no uso dessa liberdade para fins afastados do bem superior. O que não se pode deixar de considerar é que tôda e qualquer posição, que negue a possibilidade de uma retribuição extra-terrena, coloca o homem em situação de máxima perplexidade, que só o pode levar do pessimismo ao desespêro.

Solução tomista ao problema do mal

Nenhuma solução pode ser empreendida, sem que se precise prèviamente, de maneira clara, a natureza do mal.

A presença do mal é positiva, facto de que não há que negar. Mas, como vimos, o bem é tudo quanto é apetecível, e tôdas as coisas amam o seu ser e a sua perfeição, necessàriamente se há de afirmar que o ser e a perfeição de cada uma delas têm natureza de bem. O mal, conseqüentemente, não é algum ser, alguma forma ou natureza, e, portanto, é necessário que, com a palavra *mal*, designe-se alguma carência de bem. E repete Tomás de Aquino a frase de Dioniso "que o mal nem é algo que existe nem bom", porque, como todo

ser, enquanto tal, é bom, assim a carência de ser e a carência de bem são igualmente a mesma coisa.

Essa privação só se pode entender como presente num sujeito ou entidade positiva e, portanto, como presente no bem. O que não é bem, tampouco é ser, é o nada; e ao nada, nada se deve, e nada exige. A perfeição do universo exige que haja desigualdade nas coisas, para que se cumpram, nêle, todos os graus da bondade.

Como a perfeição do universo exige que nêle haja sêres corruptíveis e sêres incorruptíveis, de igual modo exige que haja sêres que possam falhar em sua bondade, do qual se segue que falhem de facto algumas vêzes.

Pois bem, nisto consiste precisamente a razão de mal, a saber, em que alguma coisa decaia de sua bondade. Portanto, diz Tomás de Aquino, é manifesto que o mal se encontra realmente nas coisas, de igual modo que a corrupção, que por si mesma é já um mal (1).

---

(1) A positividade e a privação do mal poder-se-iam explicar num exemplo analógico, como o que segue.

Imaginemos que, numa caixa que temos à mão, haja 20 esferas. Perguntando aos circunstantes quantas esferas há na caixa, só dirá verdadeiramente a quantidade certa aquêle que disser *vinte*. Digamos que os circunstantes respondam assim:

A	B	C	D	E
10	12	14	16	18

Diríamos, então, que todos afirmaram um resultado falso. Mas E estêve mais certo que D, e êste mais que C, e, assim, sucessivamente.

Se olharmos do lado do resultado 20, para as respostas alinhadas, verificaremos que a quantidade dada por E tem menos 2, ou estava privada de 2. Se nos colocarmos do lado dos respondentes, veríamos que B tinha mais 2 do que A, e C mais 4, e assim sucessivamente.

Poderíamos fazer êste quadro:

A	B	C	D	E
10	12	14	16	18
	+2	+4	+6	+8
—10	—8	—6	—4	—2

Resultado verdadeiro: 20

visto do lado dos participantes, veríamos a *positividade*. Ou, então, visto do lado do resultado, a *privação*.

E dialècticamente veríamos em E positividade e privação, e assim em todos.

Se olharmos o mal do lado da Perfeição, veremos a privação. Se olharmos dos factos (ônticamente considerados), veremos a positividade do mal, que diminui à proporção que se aproxima do bem perfeito. O mal, como valor, é então, positividade ou privação, segundo o ângulo em que é visto.

O mal, portanto, consiste na carência de bem. Mas, essa carência pode ser privativa ou meramente negativa. A carência, que é meramente negativa, não tem razão de mal, porque, de outro modo, ter-se-ia de dizer que as coisas que de nenhum modo existem são más, e assim mesmo que cada coisa seria má ao não ter todo o bem que têm as outras; seria mau, por exemplo, o homem por não ter a agilidade da cabra nem a fôrça do leão. A carência de bem, que chamamos mal, é privativa, como o mal da cegueira consiste na privação da vista. Pois bem, o sujeito da forma e de sua privação é um e idêntico; a saber, o ser que está em potência, quer esteja totalmente em potência, como a matéria prima, que é o sujeito da forma substancial e da privação oposta, quer esteja simplesmente existindo, mas com potência para algo mais, como o corpo diáfano, que é sujeito da obscuridade e da luz.

É evidente que a forma, pela qual algo está em acto, é uma perfeição e um bem, e, portanto, todo ser em acto é um bem. Do mesmo modo, todo ser em potência, enquanto tal, é um bem, pela ordem que diz ao bem; e um bem em potência o é, como é um ser em potência. Resultante: o sujeito do mal é um bem.

Portanto, não pode haver um mal absoluto e total, sem mistura com algum bem, no qual esteja, como em sujeito. O mal puro, por destructivo, seria o nada absoluto. Por isso, o mal não corrompe totalmente o bem, pois, ao fazê-lo, desapareceria também o mal. O mal é sempre um vácuo, um vazio, que não se pode conceber sem limites.

Se se aumentar uma janela até consumir totalmente a parede, simultâneamente ficamos sem parede e sem janela, diz Tomás de Aquino.

Qual a causa do mal?

O mal só pode ter uma causa: o bem. Uma causa, por necessidade, tem que ser e ter o ser; e ter o ser é bem; conseqüentemente, é o bem, mas um bem distinto do bem do sujeito, no qual imediatamente se encontra tal privação.

Mas a causa do mal não pode ser *eficiente* e sim *deficiente*, pois o mal, em si, não é ser, nem efeito, mas defeito, falta de ser. Logo, Deus, que é indefectível, não é directamente causa do mal, nem eficiente, nem deficiente. Só indirectamente é causa do mal físico, ao criar, sem nenhuma imperfeição por sua parte, causas defectíveis, que podem falhar, e de facto falham alguma vez.

Também não é causa do mal moral e de nenhum modo, nem directa nem indirectamente, porque a liberdade dada ao homem permite-lhe não pecar e, se peca, o faz por sua vontade.

O mal físico pode ordenar-se e querer-se por um bem maior, e assim o quer e o permite Deus. Mas um mal moral não admite nenhuma compensação que o justifique; por isso, conclui Tomás de Aquino, que Deus não pode querê-lo de modo algum. Deus tira maiores bens dos males; por isso, os tolera. O defeituoso provém do defectível; ora, Deus não é defeituoso, logo, a causa do mal vem das causas deficientes, que são as causas segundas, de onde procede o mal.

Crítica

Uma análise decadialéctica do mal, logo nos colocaria em face da cooperação dos factôres emergentes e predisponentes, que actuaram para que o homem construísse a idéia do mal. Nos factôres emergentes, vemos, no campo da biologia, na fisiologia, a dor física, que é um mal, mas, em certos pontos, um bem. Pois, ante a dor, os sêres vivos actuam de modo a evitar, graças às defesas que constroem, males maiores. A dor física é real, e seu valor é opositivo por um lado e positivo por outro. Psicològicamente, as emoções, as afeições algésicas, dores morais, como se costumam chamar, apresentam características diferentes das primeiras. Pois, enquanto a lembrança das dores físicas passadas não nos magoa, e até nos faz sorrir, as lembranças das emoções, afeições desagradáveis e dolorosas, como humilhações, perseguições, incompreensões, são re-sentidas, daí o ressentimento, que tem um cunho e raiz profundamente afectivos.

Os factôres predisponentes, tanto os ecológicos como os histórico-sociais, têm um papel na actualização de situações que nos provocam dores e males de carácter não só fisiológico, mas também afectivo, como social, com reflexos, naturalmente importantes, sôbre a afectividade e sôbre a actuação intelectual do homem na série de obras que vem a realizar, como nos mostra a arte.

Se considerarmos o mal como valor, como o bem, precisaríamos distinguir o bem, axiològicamente considerado, e o bem ontològicamente considerado. Axiològicamente considerado, o bem é uma polarização inversa ao mal axiològicamente considerado (um oposto contrário, no sentido aristotélico, não relativo), mas ontològicamente considerado, o bem confunde-se com o ser, pois o ser é o bem. E não podia o ser deixar de ser o bem, pois, sendo o ser o que é, e nada o que não é, o ser seria o bem, pois não poderíamos construir uma idéia de bem sem a positividade, e como o ser a tem em plenitude, só o ser é o bem.

O ser supremo é o Bem supremo. Mas, os sêres, ônticamente considerados, não são o bem supremo, mas um bem parcial. Enquanto ao ser, que ontològicamente têm, são um bem, mas, enquanto ao ser, que ônticamente revelam, ser assistencial, devido ao relacionamento dos entes, o bem que, neste caso, se revela, não podia deixar de ser deficiente em face do bem do Ser supremo.

Todos os entes buscam o seu bem. O bem é a causa universal de todo o devir, mas como nenhum ser limitado é o bem supremo, pois é de certo modo deficiente, nêle há o mal.

E assim é mal todo o bem que põe em risco a algo tomado como um todo, ou lhe restringe qualquer actividade. Muito embora o sujeito dêsse mal seja o ser, êle, assistencialmente considerado, é um mal para outro.

Portanto, bem e mal são valôres. E, sobretudo, devem ser estudados como valôres.

A dor física é quase sempre um mal. É ela, porém, portadora de um valor. A dor física revela a ameaça da integridade ou da actividade normal de uma tensão biológica organizada.

Como todos os entes são assistenciais, dão-se no mundo do devir, o bem e o mal devem ser estudados do ângulo dos têrmos das mutações.

E assim, como o movimento, tem um têrmo *a quo,* ponto de partida, *ad quem,* ponto de chegada, e *quod,* o móvel, há valôres positivos ou opositivos, não só considerados como tais, como em sua assistencialidade.

O têrmo *a quo* é o ponto de partida do *quod. Quod* é um apetente, que busca o seu bem *ad quem,* no apetecível. O apetecível é apetecível, porque tem um valor apetecido pelo apetente; portanto, tem de haver no apetecido um valor apetecível. Se subjectivarmos o apetente e objectivarmos o apetecido, diríamos que o objecto tem valôres que o sujeito apetece. Mas o objecto pode ser apetecível sob vários aspectos e a vários sujeitos. E o apetecível de uns pode não ser o de outros. O existente, no objecto, pode variar de valor para os sujeitos, sem que o que tem deixe de ser. Portanto, há um valor ônticamente fundado no objecto que, ao corresponder à apetência do apetente, é um valor para o sujeito.

O próprio objecto, subjectivado, terá em si, transformado em objecto para si mesmo, valôres apetecíveis ou não; portanto, positivos para si ou opositivos, que podem ser inversos para outros. O apetecível é um bem para o apetente, mas pode ser um mal para o seu supósito.

Portanto, onde há valor, há desvalor, dependendo do apetente.

Todo valor ou desvalor são assistenciais e ônticos, têm, portanto, uma base subjectiva e objectiva (material para Scheler).

O Ser Absoluto é um valor absoluto, mas os sêres condicionados têm valôres condicionados. É o valor um conceito transcendental, pois se pode predicá-lo ao ser como indivíduo, como particularidade, como universalidade.

O valor, assim, não é meramente subjectivo, nem meramente objectivo, nem meramente conceitual, como o desejam as posições nominalistas, realistas e conceptualistas, na Axiologia.

E como todo o movimento, e como o devir é sempre uma ruptura da indiferença, ruptura da imobilidade ôntica, há sempre relações, assistencialidade, e, conseqüentemente, um valor sempre presente, correspondente a cada assistencialidade, sem negar o supósito do ser, que é valor ontològicamente considerado.

A positividade do mal está, portanto, nessa assistencialidade. O mal não é um subsistente de per si; tem o ser da assistencialidade, porque consiste em ser *ad* (para outro). É privativo, quando considerado como inconveniente à apetência, pois priva o apetente de um bem ou obstaculiza a posse de um bem. Tudo quanto facilita a aproximação entre o apetente e o apetecido é um bem para o apetente, e tudo quanto o obstaculiza é um mal. Dessa forma, o meio pode ser actualizado como um bem ou como um mal muitas vêzes simultâneamente. Um bem menor, comparado a um bem maior, pode ser actualizado como um mal, como se costuma fazer. Dessa forma, o que favorece ao apetente a consecução do apetecido é um bem olhado em geral, mas pode ser um bem menor em face de outro, que favoreça mais e, em certas circunstâncias, julgado um mal.

Portanto, o estudo do mal não pode escapar ao campo da psicologia e da axiologia, pois depende da nossa maneira de considerar a relação entre o apetente, o apetecido e o apetecível (quer actuais, quer potenciais).

Não se pode, assim, atribuir o mal a Deus como causa directa, mas apenas como causa indirecta, nos casos já expostos por Tomás de Aquino, pois o mal é condicionado pela assistencialidade. O ente, ônticamente considerado, pela sua inclusão numa constelação esquemática, é sempre mal e bem, segundo os aspectos. O ser, ontològicamente, é sempre bem.

Mas o ser ônticamente, no mundo do devir, na assistencialidade dinâmica do existir, é ora bem, ora mal.

Colocado o problema neste pé, compreende-se o verdadeiro sentido do budismo, quando luta pela aniquilação da dor; portanto, também do mal. Tôda limitação, tôda onticidade, que é limitada, cria situações assistenciais boas e más, e a felicidade só pode ser alcançada, em sua plenitude, pela destruição do que limita, pelo nirvana, que não é um desejo do nada, mas meta da privação do mal. Não é, como se costuma dizer, o budismo uma doutrina que prega a aniquilação do ser, que é o bem, mas uma aniquilação do que limita, da assistencialidade geradora de embaraços à plenitude do bem ao qual aspiramos.

O conceito de mal como positividade ôntica e ontológica levaria ao nada, pois o mal seria a negação total do ser; portanto, neste sentido, o mal não tem positividade. Um mal absoluto seria destruição do ser e, portanto, do próprio mal.

O bem supremo é um valor supremo, e não deve ser confundido com o valor ônticamente fundado. Deus, como bem supremo, é o Bem, e a Felicidade Suprema. Como ser subsistente e cooperador de tudo quanto há, é o bem de tudo quanto há. Mas, o que há, enquanto há, é bem e mal como valor timològicamente considerado, isto é, segundo a desirabilidade do apetente, o qual só pode desejar o que já tem o desejável; portanto, no desejado, há o desejável, que é um valor, que corresponde ao que é valor ao apetente, ao que deseja.

Mesmo que se colocasse alguém na posição ateísta, teria de reconhecer êstes aspectos do mal, e não poderia dar-lhe uma positividade, uma subsistência, pois, por ser destructivo, o mal absoluto destruiria tudo. Se o mal é conseqüentemente um valor do assistencial (do relativo), não é êle absoluto. E como há de haver um ser absoluto, que é subsistente em tôdas as coisas, êsse ser é um bem absoluto. Portanto, a própria análise do bem e do mal leva-nos a construir mais um argumento em favor da existência de Deus. O mal não é um argumento contra Deus, mas um argumento a favor seu. *É preciso que haja Deus, porque há o mal.*

BIBLIOGRAFIA

FRANCISCO MUNIZ — "Tratado de Dios uno en esencia".

OBRAS COMPLETAS DE SAN ANSELMO — anotações de *P. Julian Alameda.*

DUNS SCOT — "De primo principio".

ÉTIENNE GILSON — "Jean Duns Scot (introduction a ses positions fondamentales)".

FOULQUIÉ — "Traité de Metaphysique".

HUE — "Investigação sôbre o entendimento humano".
HUME — "Tratado da natureza humana".

I. IOSEPH HELLIN — "Philosophiae Scholasticae Summa — III. Theodicea-Ethica".

KANT — "Crítica da razão pura".

LEIBNITZ — "Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, et liberté de l'homme et l'origine du mal".

SERTILLANGES — "L'idée de Création".

TOMÁS DE AQUINO — "Summa Theologica".

Damos apenas os livros citados nesta obra e não a bibliografia consultada.